

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL  
LIBRARY

---

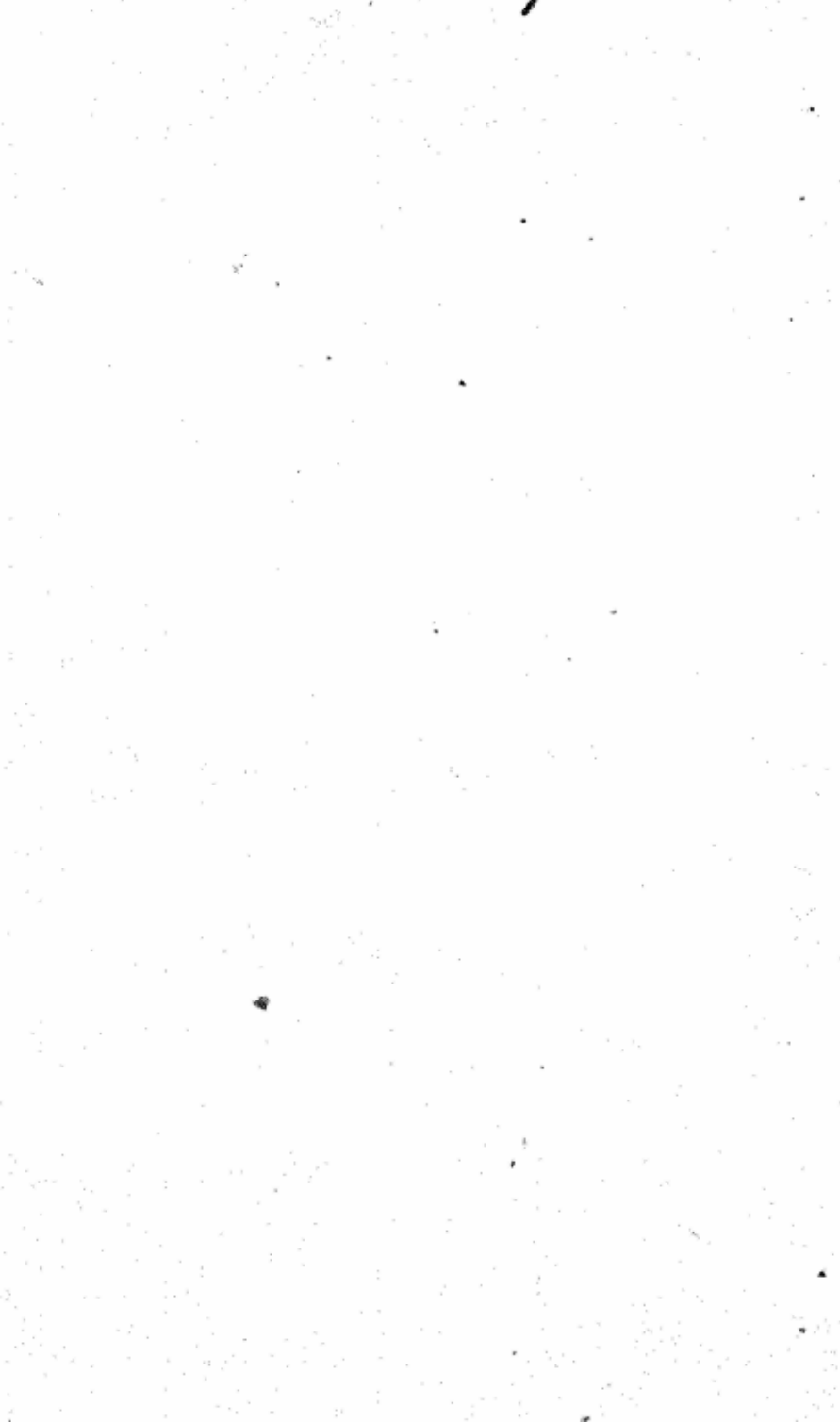
CALL No. 059.095/J.A.  
ACC. No. 26290

D.G.A. 79.

GIPN—S4—2D. G. Arch.N. D./57—25-9-58—1,00,000







# JOURNAL ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME XV





# JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

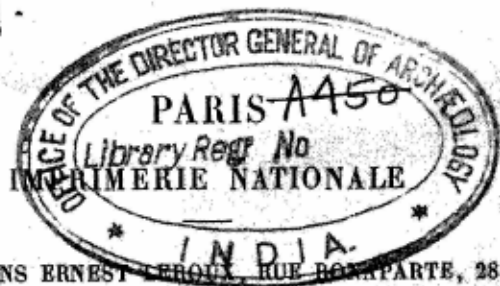
TOME XV

26290



059.095

J. A.



ÉDITIONS ERNEST LEROUX, RUE BONAPARTE, 28

MDCCGCXX

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. .... 26290 .....

Date..... 2.4.57 .....

Call No. .... 059.095 / J.A. ....

# JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-MARS 1920.

---

## LE PARINIRVĀṆA ET LES FUNÉRAILLES DU BUDDHA

(SUITE),

PAR

M. PRZYLUSKI.

---

### IV. LES ÉLÉMENTS RITUELS DANS LES FUNÉRAILLES DU BUDDHA.

Le cérémonial des funérailles du Buddha n'est point une création spontanée du Maître ou de ses disciples. Ceux qui rendirent les derniers honneurs à la dépouille du Çramaṇa Gautama se conformèrent sans doute aux usages pratiqués de leur temps et dont quelques-uns remontaient à l'époque védique la plus ancienne. Puis la tradition s'empara de ces événements et les transforma peu à peu.

Transmis de génération en génération, le récit des funérailles ne pouvait manquer de s'altérer, et cela pour plusieurs raisons. A mesure que les adeptes de la religion nouvelle prenaient conscience de son originalité et en systématisaient la doctrine, ils se montraient plus intransigeants à l'égard des sectes rivales et rejetaient un plus grand nombre de pratiques et de croyances admises jusqu'alors dans tous les milieux indiens. D'autre part, l'image du Maître disparu se modifiait, s'idéalisait sans cesse. A la notion d'un ascète purement humain

se substituait celle d'un Buddha dieu et roi; on élaborait la légende du Mahāpuruṣa-Cakravartin.

L'action novatrice de cette double tendance ne pouvait être balancée par le respect conservateur qui s'attache aux rites funéraires dans toutes les sociétés humaines. On supprima ou transforma certains usages anciens au nom de la nouvelle orthodoxie; la pompe des funérailles royales remplaça le simple décor des funérailles d'un ascète. Mais, malgré ces altérations, le rituel védique reste à la base des récits plus ou moins élaborés contenus dans les *Parinirvāṇa-sūtra*. Les innovations et les adaptations bouddhiques ne se peuvent expliquer qu'à partir du vieux système brahmanique.

Jusqu'ici nous n'avons guère analysé en détail que les rites d'ensevelissement. Nous avons cru pouvoir détacher ces pratiques de l'ensemble du cérémonial parce qu'on peut suivre, à travers leurs transformations, le développement séculaire de la tradition et que le costume des vivants fournit une série de faits parallèles à l'évolution du vêtement des morts. Il nous faut maintenant considérer l'ensemble du cérémonial et l'envisager sous un autre angle, par rapport à d'autres séries de faits.

Tandis que les rites d'ensevelissement sont minutieusement décrits dans la plupart des *Parinirvāṇa-sūtra*, les autres scènes de la cérémonie funèbre sont brièvement esquissées. Certaines pratiques ne sont mentionnées que pour mémoire et ne peuvent être interprétées que par analogie avec les observances brahmaniques. Nous devons donc d'abord tracer une image de ces dernières d'après les vieux rituels et les poèmes épiques, puis leur comparer les données contenues dans les divers récits des funérailles du Buddha.

Cette façon de procéder présente au moins deux avantages : nous ne risquons pas d'expliquer par le bouddhisme des faits qui lui sont extérieurs et par conséquent étrangers. De

plus, en remontant aussi près que possible des origines, nous aurons chance de mieux discerner le véritable caractère des rites et les rapports qu'ils soutiennent entre eux.

Nous distinguerons les phases suivantes dans la cérémonie des funérailles :

- Les lamentations des femmes;
- La toilette du cadavre;
- L'intervalle entre la mort et la crémation;
- La mise en bière;
- Le cortège funèbre;
- La crémation;
- L'extinction du feu du bûcher;
- Le *dhuvanam*;
- L'érection du stûpa;
- Le *çāntikurman*.



Dans l'Inde ancienne, comme chez tous les peuples où le rituel a conservé un caractère archaïque, la cérémonie des funérailles s'accompagnait de scènes de lamentations. La douleur des assistants s'exprimait solennellement dans les formes voulues par la coutume; hommes et femmes poussaient les gémissements d'usage et manifestaient de la voix et du geste leurs regrets.

Dans le *Mahā-Bhārata*, quand on célèbre les funérailles des guerriers tombés dans le combat, l'air retentit du bruit des *sāman* et des *ṛc*, ainsi que des lamentations des femmes<sup>(1)</sup>. Dans le *Rāmāyaṇa*, aussitôt que la mort de Daçaratha est connue, les femmes, ses épouses, pleurent et gémissent autour de lui<sup>(2)</sup>. Après la mise en bière, elles prononcent des lamen-

<sup>(1)</sup> *Mahā-Bhārata*, VI, 26, 39.

<sup>(2)</sup> *Rāmāyaṇa*, II, 65, *in fine*.



tations solennelles, les bras étendus et le visage baigné de larmes<sup>(1)</sup>. Quand le corps est retiré du cercueil, Bharata profère sa plainte. Puis, auprès du bûcher, les prêtres récitent des formules et les chanteurs de *sāman* chantent les hymnes rituels<sup>(2)</sup>.

Dans les exemples que nous venons de citer, on distingue nettement deux catégories de rites oraux : les formules et hymnes sacrés psalmodiés ou chantés par les prêtres et les chanteurs de *sāman* ; et d'autre part, les plaintes et lamentations, d'une poésie plus simple, que profèrent les parents et amis du mort et plus spécialement les femmes. Les premiers éléments, plus savants et plus nobles, inspirés par la caste sacerdotale, durent tendre de bonne heure à rejeter les autres au second plan. On comprend que les *sūtra* brahmaniques, qui sont des œuvres scolastiques, prescrivent la récitation d'hymnes et de formules et négligent de réglementer les lamentations féminines. Mais celles-ci, dont les épopées attestent la survivance, remontaient sans aucun doute à l'époque préhistorique.

Sur ce point, comme à bien d'autres égards, les premiers récits de la mort du Buddha reflétaient fidèlement les usages contemporains. Le *Mahāparinibbāna-sutta* décrit en ces termes les lamentations des habitants de Kuçinārā :

Quand ils eurent entendu les paroles du Vénérable Ānanda, les Malla, leurs fils, leurs filles et leurs épouses furent peiné, attristés et affligés dans leur cœur. Les uns pleurèrent, les cheveux dénoués ; d'autres pleurèrent, les bras étendus ; d'autres se jetèrent la face contre terre ; d'autres se roulaient pleins d'angoisse en s'écriant : « Il est mort trop tôt le Bhagavat ! Trop tôt a disparu le Bienheureux ! Trop tôt la lumière s'est éteinte dans le monde<sup>(3)</sup>. »

(1) *Rāmāyaṇa*, II, 66, 17.

(2) *Ibid.*, II, 76.

(3) *Mahāparinibbāna-sutta*, VI, § 12.

L'attitude des Malla et de leurs parents ressemble à celle des femmes autour du cadavre de Daçaratha. Ils font d'abord entendre leurs lamentations dans la ville de Kuçinārā; puis ils se rendent en foule au bois des Sāla, avec des instruments de musique pour la récitation des hymnes et l'exécution des danses sacrées. Mais, tandis qu'à Kuçinārā les cris de douleur étaient proférés par « les Malla, leurs fils, leurs filles et leurs épouses », un peu plus tard, au bois des Sāla, le sutta pali ne met plus en scène que les seuls Malla. Cette différence mérite attention, car, à moins de raisons particulières, les rédacteurs des sutta ne variaient point les tours de phrase et les formules. Loin de craindre les redites, ils se plaisaient à reproduire aussi souvent que possible les développements antérieurs. Ce procédé, qui peut causer de l'ennui au lecteur, offrait de grandes facilités au récitant : parvenue à une formule déjà dite, la mémoire se reposait un instant, puis rebondissait d'un nouvel élan. A Kuçinārā, près de la Chambre du Conseil, les conteurs ont décrit les lamentations « des Malla, de leurs fils, de leurs filles et de leurs épouses ». S'ils ont ensuite renoncé à cette énumération facile et n'ont montré que des Malla auprès de la couche du mort, on peut admettre que ce n'était pas sans raison <sup>(1)</sup>.

Le *Parinirvāṇa-sūtra* des Mūla-Sarvāstivādin décrit également la désolation bruyante des Malla à la nouvelle de la mort du Buddha; puis le récit continue ainsi, dans la version de Yi-tsing <sup>(2)</sup> :

Alors les Malla se dirent les uns aux autres : « Il nous faut emporter toutes sortes de guirlandes fleuries, d'onguents parfumés, de parfums en poudre et de parfums à brûler, ainsi que des objets merveilleux et des instruments de musique, et nous rendre promptement au bosquet

<sup>(1)</sup> Remarquer que cette énumération avait déjà paru plusieurs fois et sans modification dans le chapitre précédent.

<sup>(2)</sup> Tripit., éd. Tōk., XVII, 2, p. 86\*, col. 10.

[des arbres] jumeaux pour déposer nos offrandes. » Et les grands ministres, chacun avec son entourage : hommes et femmes, grands et petits, parents et amis, sortirent de la ville de Kuça et se rendirent au bosquet [des arbres] jumeaux. Arrivés là au lieu où reposait le Buddha, devant la couche du lion, ils exprimèrent toute leur douleur. Puis tous apportant leurs objets précieux, des parfums et de nobles fleurs, d'innombrables étendards et banderoles, des soieries de diverses couleurs, des aliments, des objets rares, ils firent de larges offrandes au son de la musique.

Dans le détail, la version tibétaine diffère légèrement de celle de Yi-tsing; mais toutes deux font suivre les Malla d'une grande multitude des deux sexes. L'énumération du *Dul-va* ne laisse pas d'être pittoresque :

Accompagnés de leurs enfants, de leurs femmes, de leurs esclaves des deux sexes, des laboureurs, des publicains, de leurs amis, de leurs parents, des magistrats et des officiers, [les Malla] sortirent de la ville de Kuça, se rendirent au bosquet des deux Sāla et là rendirent toutes sortes d'honneurs et de respects à Bhagavat<sup>(1)</sup>.

Ainsi le *Parinirvāṇa-sūtra* des Mūla-Sarvāstivādin montre les femmes de Kuçinārā se rendant en grand nombre auprès du Buddha mort, tandis que le sutta pali paraît ignorer leur présence. Il est probable que le premier ouvrage a conservé l'ancienne rédaction et que le second l'a modifiée parce que les théologiens de l'école des Sthavira trouvaient inconvenant de représenter des femmes en contact avec la personne de leur Maître, même après son entrée dans le Parinirvāṇa<sup>(2)</sup>. Ils

(1) *Dul-va*, t. XI, fol. 640<sup>a</sup>, trad. Foucaux, appendice au *Lalitā-Vistara*, p. 420.

(2) Il n'est pas sans intérêt de rapprocher deux passages parallèles du *Mahā-parinibbāna-sutta* : la fin du § 12 du chap. vi reproduit textuellement le § 21 du chap. v; mais la suite diffère sensiblement. Au chap. v, § 21, les Malla, suivis de leurs fils, filles et épouses, se rendent au bosquet des Sāla. Au chap. vi, § 13, ils y vont seuls. Si, comme nous l'admettons, la rédaction des Mūla-Sarvāstivādin est plus archaïque que celle des Sthavira, il fut un temps

appliquaient ainsi scrupuleusement le précepte édicté par le Buddha peu de temps avant sa fin : « Seigneur, aurait demandé Ānanda, comment devons-nous nous conduire à l'égard des femmes ? — Abstenez-vous de les voir, Ānanda <sup>(1)</sup>. »

Dans plusieurs récits du Concile de Rājagṛha, Mahā-Kācyapa reproche à Ānanda d'avoir laissé des femmes s'approcher du Buddha mort, en sorte que le corps merveilleusement beau fut souillé de leurs larmes <sup>(2)</sup>. Ce blâme suppose l'existence d'une tradition d'après laquelle des femmes auraient joué le rôle de pleureuses dans les funérailles du Buddha. On se les représentait sans doute, pareilles aux épouses des héros épiques, entourant le corps du défunt, faisant les gestes de douleur, proférant les lamentations d'usage et versant des pleurs sur la dépouille du Bienheureux. Une telle scène devait choquer les théologiens austères et c'est pourquoi, empruntant la voix de Kācyapa, ils font grief à Ānanda de l'avoir tolérée.

Cherche-t-on un rappel de cette tradition dans les Parinirvāṇa-sūtra, on constate que les textes les plus anciens y font à peine allusion. Le Mahāparinibbāna pali s'abstient de relater la présence des femmes auprès de la couche du Bienheureux. Le sūtra des Mūla-Sarvāstivādin les fait pénétrer au bois des Āla, mais sans indiquer précisément quel fut leur rôle. Par contre, le Dīrgha-āgama traduit en chinois mentionne

où le parallélisme entre les deux textes palis que nous venons de rapprocher était plus parfait qu'il ne l'est actuellement.

<sup>(1)</sup> *Mahāparinibbāna-sutta*, V, § 9.

<sup>(2)</sup> En ce sens, voir *Cullavagga*, XI, 1, 10 et, parmi les sources chinoises, les *Vinaya* des Mūla-Sarvāstivādin, des Dharmagupta et des Mahāsaṃghika, ainsi que le « Sūtra sur la Compilation des Écritures par Kācyapa ». Cf. SUZUKI, *The first buddhist council*, in *The Monist*, XIV, 2, p. 265-266. Observer que dans le texte du *Cullavagga*, le grief formulé contre Ānanda n'est pas d'avoir laissé approcher des femmes, mais de les avoir introduites les premières, *parathamam*.

la souillure causée par les pleureuses. Après l'arrivée de Kācyapa, le Buddha met ses pieds hors du cercueil; Kācyapa remarque qu'ils ont changé de couleur.

Kācyapa l'ayant vu s'étonna et interrogea Ānanda : « La couleur d'or du corps du Buddha, pour quelle raison est-elle changée ? » Ānanda répondit : « Auparavant, une vieille matrone en se lamentant a étendu la main et touché les pieds du Buddha. Les larmes sont tombées dessus et c'est pourquoi leur couleur a changé. » (Tripiṭ., éd. Tōk., XII, 9, p. 24<sup>a</sup>, col. 18.)

Les compilateurs du *P'i-ni-mou* ont inséré avant la relation du Concile de Rājagṛha un court récit des funérailles qui contient des indications analogues<sup>(1)</sup>.

Nous nous proposons de montrer dans un mémoire ultérieur que le Parinirvāṇa-sūtra du Dīrgha-āgama traduit en chinois est postérieur aux œuvres similaires des Sthavira et des Mūla-Sarvāstivādin. D'autre part, si on admet, comme nous l'avons déjà suggéré<sup>(2)</sup>, que la croyance à l'éclat permanent du corps du Buddha est une représentation tardive, un récit qui montre la peau dorée ternie par les pleurs d'une vieille femme ne saurait remonter à une époque très ancienne. Il n'en va pas de même des autres traditions sur lesquelles ce récit repose. Quand on admit que le contact d'une matrone avait pu souiller les pieds du Buddha, le préjugé contre les femmes, inspiré par d'austères théologiens, était déjà très puissant dans l'Église. Les textes sacrés ne disaient presque rien du rôle joué par les pleureuses dans les funérailles du Buddha; mais la masse des fidèles continuait à se souvenir de la scène des lamentations féminines autour du corps de l'ascète. Ne pouvant déraciner cette tradition vivace, les chroniqueurs du Premier

(1) Cf. Tripiṭ., éd. Tōk., XII, 9, p. 14<sup>b</sup>, col. 19.

(2) Voir *supra*, *Vêtements de religieux et vêtements de rois*, p. 422.

Concile se décidèrent à l'enregistrer et même à en tirer parti pour dénigrer Ānanda.

Puis, malgré la ténacité des représentations populaires, il vint un temps où ces événements s'altérèrent dans la mémoire des fidèles. On se rappelait que les pieds du maître avaient changé de couleur, mais on ne savait plus très bien dans quelles circonstances. Les nouveaux conteurs en profitèrent pour écarter définitivement l'image trop vulgaire de la vieille matrone. Dans la légende rapportée par Hiuan-tsang, Kācyapa ayant remarqué que les pieds du mort sont décolorés, en demande la raison à Ānanda. Celui-ci répond que les taches sont dues aux pleurs versés par « la multitude des dieux et des hommes » au moment de la mort du Bienheureux<sup>(1)</sup>. Ainsi modifié et ennobli, le récit n'avait plus rien de choquant pour les âmes les plus délicates.

Certains indices permettent de supposer que, suivant l'ancienne tradition, les femmes accourues au bois des Āla ne se bornèrent point à gémir et à pleurer. Dans plusieurs récits du Premier Concile, Mahā-Kācyapa fait encore un autre reproche à Ānanda. Il le blâme d'avoir exposé aux regards des pleureuses les organes sexuels du grand ascète<sup>(2)</sup>. Ānanda répond qu'il espérait qu'après avoir contemplé la nudité du Buddha, les femmes seraient délivrées des passions. L'excuse est aussi étrange que l'acte qu'elle tend à justifier. Mais tout s'explique très simplement, si on admet que la toilette funèbre du Bienheureux fut confiée aux femmes de Kuṣinārā. On verra plus loin que, selon l'usage brahmanique, le corps du défunt devait être lavé. Que ce rite eût été accompli par des femmes ou

(1) Hiuan-Tsang, trad. S. Julien, *Mémoires*, I, p. 345.

(2) Cette faute d'Ānanda est mentionnée dans les Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin et des Mahāsāṃghika, dans la Mahāprajñā-pāramitā, l'A-yu-wang-tchuoan et le « Sūtra sur la Compilation des Écritures par Kācyapa ». Cf. SUZUKI, *The first buddhist council*, p. 265-266.

simplement en leur présence, c'en était assez pour scandaliser les prudes théologiens de certaines sectes et pour leur fournir un nouveau prétexte de censurer Ānanda dont la coupable faiblesse avait toléré de tels abus.

En somme, conformément aux usages brahmaniques, les plus anciens récits de la mort du Buddha devaient représenter les femmes de Kuṣinārā remplissant l'office de pleureuses autour de la couche du défunt et probablement aussi s'occupant à le dévêtir pour lui rendre les derniers devoirs. Bientôt cette donnée parut inadmissible aux esprits scrupuleux et l'effort des théologiens tendit à l'éliminer. Les rédacteurs du Mahāparinibbāna pali, logiques dans leur parti pris, reproduisent la plainte des dieux, des disciples et des Malla, mais tiennent les femmes rigoureusement à l'écart. Moins systématique, le Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sarvāstivādin trahit par certaines allusions des conceptions différentes. Cependant, les traditions anciennes se perpétuaient au fond de la conscience populaire. Les théologiens, pour marquer leur réprobation, imaginent alors que le contact des femmes a souillé le corps du Bienheureux. Dans un dessein de polémique, pour accuser Ānanda qui n'a pas fait son devoir en laissant les femmes approcher de la couche du Maître, les écrivains sacrés renoncent au silence qu'ils s'étaient toujours imposé au sujet de ces événements : la présence des femmes est mentionnée, incidemment il est vrai, dans le Dirgha-āgama traduit en chinois, dans le Pi-ni-mou et dans plusieurs relations du Premier Concile. Enfin, la tradition s'altère; le récit des funérailles devient de plus en plus merveilleux, irréel; dans les mémoires de Hiuan-tsang, les pleureuses de Kuṣinārā ont fait place à « la multitude des dieux et des hommes ».

Toutefois cette lente évolution n'aboutit point à supprimer tout élément féminin dans la scène des lamentations. Quand Hiuan-tsang visita Kuṣinārā, on lui fit voir un stūpa destiné

à commémorer les pleurs de la mère du Buddha<sup>(1)</sup>. De même, il est dit dans le Mahāmāyā-sūtra qu'après la mort du Bienheureux, sa mère, prévenue par Ānanda, descendit du ciel et pleura sur son corps<sup>(2)</sup>. Le récit de Hiuan-tsang et celui du Mahāmāyā-sūtra sont presque identiques et Watters a fait justement remarquer que le pèlerin chinois avait dû s'inspirer de ce dernier ouvrage<sup>(3)</sup>. La présence de Mahāmāyā est également notée et sa plainte est reproduite dans le Dīrgha-āgama traduit en chinois<sup>(4)</sup>, mais les Parinirvāṇa-sūtra plus anciens ne contiennent aucune allusion à cet événement.

La légende de Māyā descendant du ciel pour pleurer sur son fils à son équivalent dans l'épopée. Dans le Mahā-Bhārata, après la crémation de Bhīṣma, fils de la Gaṅgā, les assistants se rendent au bord du grand fleuve pour faire les libations rituelles. Alors la déesse surgit hors de l'onde. En proie à la plus vive douleur, elle s'adresse aux Kuru en pleurant, et, au milieu de ses lamentations, elle fait l'éloge de son fils<sup>(5)</sup>. De même, après la crémation des guerriers morts dans la grande bataille, Kuntī, la mère de Karṇa, profère au bord du Gange un chant funèbre où elle célèbre la vaillance du héros<sup>(6)</sup>. Dans ces deux scènes, la mère du défunt paraît au premier plan. Tandis que les plaintes des autres femmes sont indiquées sans précision, celles de Bhagīrathī et de Kuntī sont reproduites textuellement et constituent un véritable thrène.

Ce trait s'inspire-t-il des usages contemporains? N'est-ce au contraire qu'un ornement imaginé par le poète? Le fait qu'il reparait dans la légende du Buddha est plutôt en faveur de la

(1) Hiuan-Tsang, trad. S. Julien, *Mémoires*, I, p. 342.

(2) Tripiṭ., éd. Tōk., XI, 10, chap. 2.

(3) WATTERS, *On Yuan Chwang's travels*, II, p. 39.

(4) Tripiṭ., éd. Tōk., XII, 9, p. 22<sup>b</sup>, col. 11.

(5) *Mahā-Bhārata*, trad. Roy, t. XIV, p. 779.

(6) *Mahā-Bhārata*, trad. Roy, t. XI, p. 61.



première hypothèse. Il est possible que, dans le chœur des pleureuses, il y en eût une spécialement chargée de diriger les autres et de faire entendre une plainte moins impersonnelle. Cet office devait être réservé à une matrone âgée, discrète, capable d'inspiration poétique, ou spécialement à la mère du défunt quand elle était encore vivante. Après la mort de Cākyamuni, il semble qu'on ait d'abord assigné ce rôle à une vieille femme anonyme, celle-là même qui ternit de ses pleurs les pieds du Bienheureux. Puis, afin de rendre la scène plus merveilleuse et plus pathétique à la fois, on fit intervenir Māyā descendue du ciel pour assister aux funérailles de son fils.

\*  
\* \*

D'après les sūtra brahmaniques, un des premiers rites qui suivent la mort est la toilette du cadavre. Le défunt est lavé par ses parents, les pieds d'abord et la tête en dernier lieu. Les cheveux et la barbe sont rasés et les ongles coupés, puis on recouvre le corps d'une pièce d'étoffe neuve<sup>(1)</sup>.

Nous ne reviendrons pas sur l'ensevelissement qui a déjà été étudié en détail. Il reste à examiner le rite qui précède et prépare l'imposition du linceul, c'est-à-dire le lavage du corps.

Le Mahāparinibbāna pali et le Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sarvāstivādin ne font aucune allusion à cette pratique purificatoire, mais le Dīrgha-āgama traduit en chinois cite en premier lieu le lavage du corps dans les instructions laissées par le Maître à son disciple Ānanda :

Les Malla dirent à Ānanda : « Comment devons-nous encore lui rendre hommage ? » Ānanda répondit : « J'ai moi-même entendu et reçu de sa bouche ces instructions du Buddha : quand on voudra faire les funérailles de mes śarīra, on devra se conformer au cérémonial usité pour les saints rois cakravartin. » Ils demandèrent encore à Ānanda : « Le

<sup>(1)</sup> CALAND, *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, § 7.

cérémonial usité pour les saints rois cakravartin, quel est-il? Il répondit : « Tel est le cérémonial usité pour les saints rois : on lave d'abord le corps avec de l'eau chaude parfumée...<sup>(1)</sup>. »

Cette prescription dut choquer de bonne heure la délicatesse de certains fidèles. A mesure que le sentiment religieux s'affinait, certains détails réalistes du vieux rituel apparaissaient comme des survivances d'un passé barbare. Peu à peu la personne du Tathāgata se dégagait des imperfections humaines et des impuretés de la matière. Le Buddha n'était-il pas parfaitement pur? Qu'avait-on besoin de le purifier en le lavant? Ce scrupule s'exprime très clairement dans un des Parinirvāṇa-sūtra traduits en chinois. Dans le *Pan-ni-yuan-king*, Ānanda contredit ainsi l'opinion de ceux qui admettaient que le corps du Buddha avait été purifié :

Le Bienheureux Ānanda prononça ces stances :

C'est pur au dedans et au dehors

Qu'était le corps [avec lequel il est entré] dans le monde de Brahma.

C'est dans une substance parfaite qu'il est descendu [ici-bas];

Et maintenant il l'a laissée ici.

On l'a mollement enroulé dans mille épaisseurs de coton,

On n'a pas recouvert son corps de vêtements,

Et on ne l'a pas non plus lavé, [lumineuse<sup>(2)</sup>.

Ainsi qu'il convenait à une [substance] extrêmement pure, fraîche et

Ces stances sont une vigoureuse protestation contre les traditions anciennes suivant lesquelles le corps du Buddha aurait été lavé et enveloppé de vêtements. De telles pratiques, qui convenaient à un homme ordinaire et même à un cakravartin, paraissaient inutiles et déplacées à l'époque où le Buddha complètement divinisé n'avait plus guère que l'apparence hu-

(1) Tripiṭ., éd. Tōk., XII, 9, p. 23<sup>b</sup>, col. 18.

(2) Tripiṭ., éd. Tōk., XII, 10, p. 46<sup>b</sup>, col. 10.

maine. Dans les stances les plus anciennes qui nous aient été conservées, Ānanda parlait des vêtements de religieux dont le corps du Buddha avait été recouvert. Peut-être même dans les toutes premières rédactions dont nous n'avons plus que des recensions remaniées, faisait-il aussi allusion à la purification du cadavre. Dans le *Pan-ni-yuan-kiang*, ouvrage évidemment tardif, on lui fait dire le contraire :

On n'a pas recouvert son corps de vêtements,  
Et on ne l'a pas non plus lavé.

À ce mouvement de réaction contre les conceptions anciennes s'opposaient sans doute, dans les milieux moins affinés, des tendances conservatrices. L'école du Mahāyāna, qui prend largement appui sur les couches populaires, perpétue la tradition relative au lavage du corps du Buddha. Dans le monumental *Parinirvāṇa-sūtra* de cette secte, la mise en bière a lieu d'abord. Sept jours après, on retire le corps du cercueil et on le lave<sup>(1)</sup>.

En somme, on admettait, à l'époque primitive, que le cadavre du Buddha avait été lavé conformément aux prescriptions des vieux rituels. Cette tradition, consignée dans le *Dirgha-āgama* traduit en chinois, mais contredite par les théologiens, se conserva néanmoins dans les milieux populaires, d'où elle passa finalement dans le *Parinirvāṇa-sūtra* de l'école mahāyāniste.

\* \*

Après la toilette des morts, l'usage était de les coucher, la tête tournée vers le Sud<sup>(2)</sup>. D'après tous les *Parinirvāṇa-sūtra*, le Buddha au bois des Cāla était étendu, tête au Nord. À quoi tient cette contradiction ?

(1) Cf. *Ta-pan-ni-p'an-king-heou-san* (Nanjio, n° 115) dans *Tripit.*, éd. Tōk., XI, 9, p. 47\*, col. 1.

(2) CALAND, *Todten- und Bestattungsgeb.*, § 7, p. 15 « Der also geschmückte

Le Midi est la région des mânes; le Nord est celle des dieux. Tant que le Buddha fut considéré comme un homme, on dut se représenter son cadavre tourné vers la région des mânes; plus tard, quand il fut divinisé, on le tourna vers les dieux. Sur ce point, les textes bouddhiques ont donc franchement innové.

Suivant la plupart des Parinirvāṇa-sūtra, il se serait écoulé un délai de sept jours entre la mort du Tathāgata et son incinération. Il importe de chercher les raisons de ce retard.

Dans le Rāmāyaṇa, quand Daśaratha meurt, la crémation n'a point lieu immédiatement : on attend le retour de ses fils<sup>(1)</sup>. Dans le Vinaya des Mahāsāṃghika, Mahā-Kācyapa dit : « Je suis le fils aîné du Buddha, je dois faire la crémation<sup>(2)</sup>. » Les deux situations ne sont pas sans analogie. Kācyapa, l'aîné des fils spirituels du Buddha est absent au moment de la mort du maître. Il se trouve alors à Rājagṛha et n'apprend la triste nouvelle que sept jours plus tard, sur la route de Pāvā à Kuśinārā. Pour le Buddha comme pour Daśaratha, il semble que l'incinération ait été différée afin d'attendre l'arrivée du principal officiant.

Une autre circonstance paraît être de nature à fortifier cette opinion. Dans le Mahāparinibbāna paṭi, les Malla, le septième jour, essaient vainement de mettre le feu au bûcher. Ils ne

leichnam wird jetzt . . . hinter den gārhapatya gebracht und hier auf den rücken mit dem kopf nach süden auf einem aus feigenholz verfertigten sophia niedergelegt, über welches vorher das schwarze liegenfell mit dem kopf nach süden und der haarigen seite nach unten gebreitet ist. » Une exception à cette règle est signalée par Caland, *ibid.*, p. 17, n. 73 : « ... Daraus folgt, wie auch Nārāyaṇa (paddh. und ad. VI, 10, 6) nachdrücklich hervorhebt, dass die Āśvatiyaṇīyas den toten mit dem haupt nach osten hinlegen, was allerdings befremdend ist, weil später auf dem scheiterhaufen die leiche mit dem haupt nach s. o. zu liegen kommt. »

(1) Rāmāyaṇa, II, 65, in fine.

(2) Cf. Tripiṭ., éd. Tōk., XV, 10, p. 3a<sup>b</sup>, col. 17.

peuvent y réussir. Ils consultent Anuruddha qui déclare que telle est la volonté des dieux; le vénérable Mahā-Kāçyapa est alors en voyage; le bûcher ne s'allumera pas avant que ce disciple ne soit venu saluer respectueusement les pieds sacrés du Bhagavat<sup>(1)</sup>. Le passage correspondant du Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sarvāstivādin est sensiblement identique<sup>(2)</sup>. Dans les deux textes, il semble à première vue que l'absence de Mahā-Kāçyapa soit la véritable cause du retard apporté à la crémation.

Cette interprétation, si séduisante qu'elle soit, se heurte à des objections très graves. Le passage du Vinaya des Mahāsāṃghika où Mahā-Kāçyapa se donne pour le fils aîné du Buddha est probablement tardif. Les plus anciens sūtra ne le désignent jamais ainsi. Le Mahāparinibbāna pali, qui n'est certes pas suspect de favoriser Ānanda, considère encore celui-ci comme l'unique exécuteur des suprêmes volontés du Maître. Pas une seule fois Kāçyapa n'est nommé dans les derniers entretiens du Buddha et de son serviteur. L'occasion s'offrait d'humilier Ānanda en lui signifiant qu'il ne pourrait accomplir la crémation en l'absence de Kāçyapa. Mais le Buddha ne semble pas avoir prévu l'intervention de ce dernier : il s'en remet pour la célébration de ses funérailles à Ānanda qui transmettra ses ordres et aux laïques qui les exécuteront. Dans ces conditions, il est permis de se demander si l'unique épisode des anciens Parinirvāṇa-sūtra où Kāçyapa soit nommé, n'est pas une interpolation tardive.

En outre, on remarquera que ces sūtra ne sont pas complètement d'accord sur les raisons qui firent différer l'incinération du Buddha. Dans le Mahāparinibbāna pali, le jour même de la mort du Bienheureux, les Malla lui rendent hom-

(1) *Mahāparinibbāna-sutta*, VI, § 21.

(2) *Tripit.*, éd. Tok., XVII, 2, p. 86<sup>b</sup>, col. 18.

mage en chantant, en dansant et en faisant de la musique. Le soir venu, ils s'expriment en ces termes : « Il est bien trop tard pour brûler le corps du Bhagavat aujourd'hui. Faisons demain la crémation. » Après cette réflexion, on s'attend à voir les Malla dresser le bûcher le lendemain. Il n'en est rien. Le texte sacré continue ainsi :

Avec des danses, des hymnes, de la musique, des guirlandes et des parfums, ils honorèrent, révérent les restes du Bhagavat, leur témoignèrent du respect, leur rendirent hommage et, faisant avec leurs vêtements des tentures auxquelles ils suspendirent des guirlandes de fleurs, ils passèrent ainsi le second jour, puis le troisième, le quatrième, le cinquième et le sixième<sup>(1)</sup>.

Voilà donc la crémation remise au septième jour, alors qu'elle paraissait d'abord fixée au lendemain. Le texte est muet sur les causes de ce retard. Supposera-t-on qu'on attendait Kassapa ? Certainement non, puisque, le septième jour, les Malla se disposent à allumer le bûcher sans penser au disciple absent. Il fallut que les dieux intervinssent pour qu'on l'attendit. Dans le texte pali, le retard apporté à l'incinération reste donc inexpliqué.

Dans le Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sarvāstivādin, les événements sont présentés d'une manière plus logique et plus rationnelle. Quand Ānanda fait part aux Malla de la mort du Bienheureux, il leur redit les dernières instructions du Tathāgata, à quoi les Malla répondent : « Ce n'est pas en un, deux ou trois jours que nous pouvons préparer ces choses. Qu'on attende le septième jour, et alors seulement nous pourrions réaliser ce que vous venez de dire<sup>(2)</sup>. »

Ces deux rédactions diffèrent ; elles ne sont pas contradictoires. Dans le texte pali, les Malla ne pouvant tout préparer en un jour, décident d'abord de reporter la crémation au len-

(1) *Mahāparinibbāna-sutta*, VI, § 13.

(2) *Tripiṭ.*, éd. Tōk., XVII, 2, p. 86<sup>2</sup>, col. 17.

demain. D'après le texte des Mūla-Sarvāstivādin, un, deux ou trois jours n'auraient pas suffi aux préparatifs et c'est pourquoi la crémation fut retardée d'une semaine. Finalement, les deux sūtra tombent d'accord sur ce retard de sept jours, mais on devine qu'il y eut un temps où le délai était moins long et où la cérémonie n'était reportée qu'au lendemain. La rédaction des Sthavira permet de restituer l'ancien texte parce qu'elle en a conservé un lambeau, et c'est précisément ce qui la fait paraître obscure, mal venue et incohérente.

Un détail achèvera de montrer que, les funérailles devenant plus fastueuses, un plus long délai était jugé nécessaire pour préparer la crémation. D'après le Mahāparinibbāna-sutta, le corps serait resté non enseveli pendant sept jours. C'est seulement au bout d'une semaine qu'on l'aurait roulé dans ses mille linceuls et enfermé dans la bière <sup>(1)</sup>. Ce retard ne peut s'expliquer par l'observation des anciens usages, mais par la difficulté évidente de rassembler à Kuçinārā tant d'étoffes précieuses et rares.

Bref, dans les récits antérieurs à nos recensions actuelles, la crémation devait suivre d'assez près la mort de Çākyamuni. La rédaction palie laisse entrevoir un état de la tradition où l'intervalle n'était que d'une seule journée. Mais quand le récit des funérailles devint plus pompeux, ce court délai parut, notoirement insuffisant. On se décida donc à l'allonger. Le nombre sept étant très en faveur chez les penseurs et les dévots, on admit généralement qu'il s'était passé une semaine entre la mort du Buddha et son incinération.

\*  
\* \*

Suivant les anciens rituels, quand un *āhitāgni* mourait en pays étranger, deux cas pouvaient se présenter : on brûlait le

(1) Rapprocher dans Mahāparinibbāna-sutta, VI, § 14 et VI, § 18.

corps sans cérémonie au lieu même du décès, puis les ossements recueillis dans un long tube de bambou étaient rapportés dans le village du défunt; ou bien on plaçait le cadavre dans une auge pleine d'huile et on le ramenait ainsi aux lieux où devaient être célébrées les obsèques définitives. Dans le premier cas, l'incinération avait lieu sans tarder; dans le second, elle était différée, et c'est pour conserver le corps qu'on le plaçait dans un bain d'huile <sup>(1)</sup>.

Les poèmes épiques mentionnent également ce procédé de conservation. On a déjà vu qu'à la mort de Daçaratha, la crémation n'eut pas lieu immédiatement: en l'absence de ses fils, on plaça son corps dans une auge pleine d'huile (*tailadrōnyām*) et c'est seulement après le retour des principaux membres de sa famille qu'on le retira de ce bain pour le placer sur le bûcher <sup>(2)</sup>.

Les Parinirvāṇa-sūtra reproduisent le même rite. D'après le Mahāparinibbāna pali, le corps du Tathāgata fut placé dans une auge à huile (*teladoṇi*) et, suivant d'autres textes, dans un cercueil plein d'huile parfumée <sup>(3)</sup>.

La comparaison de ces diverses sources révèle plusieurs différences. Primitivement, c'était pour le conserver jusqu'à l'incinération qu'on trempait le cadavre dans un bain d'huile <sup>(4)</sup>. Or d'après les anciens Parinirvāṇa-sūtra, le Buddha n'aurait été mis en bière qu'une semaine après son décès et la créma-

(1) CALAND, *Bestattungsgewohnheiten*, p. 87.

(2) *Rāmāyaṇa*, II, 64, 77 et suiv.

(3) Voir *supra*, *Les stances de lamentation*, p. 515-517.

(4) Actuellement encore au Tirhut, pour conserver les corps dont l'incinération a été retardée, on a recours à un procédé qui rappelle l'usage ancien. Le fait a été signalé par Grierson, *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1906, p. 1003: «In 1877 I was in Madhubani, on the Nepal frontier, just at the time of Jang Bahadur's death a few miles away in the Tarai. Natives told me that the body was kept in a trough (? *droṇa*) filled with honey for quite a long time, while his wives were being sent from Kathmāndū, so that one or more (I forget how many) should become *saṭṭ* at his cremation.»



tion aurait eu lieu le même jour. Dans ces conditions, tout procédé d'embaumement était superflu.

D'autre part, l'exemple de Daçaratha montre qu'avant de brûler un corps dont la crémation avait été différée, on le retirait du bain d'huile où il macérait. Pour le Buddha, on ne procéda pas ainsi. C'est dans la *teladoni* hermétiquement close qu'il aurait été incinéré. Sur deux points, la tradition bouddhique est donc en désaccord avec les usages brahmaniques.

L'emploi de la *teladoni* étant une pratique exceptionnelle, ce n'est certainement pas sans raison que ce rite a été introduit dans le cérémonial des funérailles du Buddha. Si, dans l'état actuel des textes, il paraît fait à contre-sens et sans aucune utilité, c'est sans doute parce qu'à l'époque où nos Parinirvāṇa-sūtra furent compilés, certaines circonstances ayant changé, la tradition ancienne avait perdu sa raison d'être et sa signification.

D'après les sources non bouddhiques, on pouvait employer la *teladoni* dans deux cas : lorsqu'on attendait l'officiant ou le fils absent, ou bien lorsque le mort, décédé en pays étranger, devait être emporté dans une autre région. Nous avons vu que la première alternative était exclue. Il ne reste que la seconde : le Buddha étant mort en pays étranger, sa dépouille devait être transférée ailleurs.

Cette dernière explication ne laisse pas d'être vraisemblable. En fait, le Buddha mourut au cours d'un voyage. Pour des raisons qui n'apparaissent pas clairement dans les récits des funérailles, mais que nous tâcherons bientôt de dégager, on pouvait désirer transporter son corps loin des lieux où il était mort inopinément. Si cette conjecture était démontrée, le rite de la mise en bière s'expliquerait sans difficulté, conformément à la tradition brahmanique. Sinon, il semble impossible d'en rendre compte.

Nous sommes donc amené à supposer que, dans le cérémo-

nial le plus ancien, le Buddha était déposé dans une auge pleine d'huile parfumée parce qu'on voulait conserver son corps pendant qu'on le transporterait ailleurs. Plus tard, on admit que la crémation avait eu lieu sur le territoire même de Kuçinārā, probablement dans un délai fort court, et, bien que dans ces conditions, tout embaumement devint inutile, on conserva le souvenir de la *teladoni* primitive. Plus tard enfin, quand on prolongea jusqu'à sept jours l'intervalle entre la mort et la crémation, l'emploi du cercueil plein d'huile aurait pu trouver dans cette circonstance une nouvelle justification. Mais la raison d'être de cette pratique était si bien oubliée qu'on ne se soucia point de la rendre vraisemblable. La difficulté de réunir dans une bourgade mille lincesuls d'étoffe précieuse obligeait d'ailleurs à remettre au septième jour le rite de l'ensevelissement. On recula donc la mise en bière jusqu'à cette date, c'est-à-dire à un moment où la conservation dans l'huile n'avait plus aucune utilité.

Cette construction repose tout entière sur l'hypothèse que les restes du Buddha décédé à Kuçinārā devaient être transférés ailleurs. Sur ce point, les Parinirvāṇa-sūtra n'apportent aucun témoignage direct : ces grandes œuvres systématiques ont été plusieurs fois passées au crible des compilateurs. Mais la littérature des contes, naïve, désordonnée, populaire, contient de précieuses indications. Des huit tombeaux qui, d'après les sources savantes, auraient été élevés sur les cendres de Bhagavat, les contes en négligent généralement sept. Pour qui les lit sans prévention, il semble que le corps entier du Buddha dut être déposé au bord d'un fleuve, probablement sur la rive du Gange. Ce procédé était conforme aux usages brahmaniques qui voulaient que le corps d'un ascète fût inhumé auprès d'un fleuve allant se jeter dans la mer<sup>(1)</sup>. Si,

(1) CALAND, *Bestattungsgewohnheiten*, p. 94.

suyvant la tradition populaire, cette coutume fut observée après la mort du Çramaṇa Gautama, la nécessité d'emporter son corps à une grande distance de Kuçinārā expliquerait l'emploi de la *teladoni* et l'embaumement provisoire. La discussion de cette importante question trouvera sa place dans un chapitre ultérieur.

\*  
\* \*

Après la toilette funèbre, le corps était porté solennellement au lieu de la crémation. Les rites de cette cérémonie étaient très divers suivant les écoles.

La bière était portée soit par des serviteurs âgés, soit par d'autres personnes âgées en nombre impair, ou bien par des parents proches ou éloignés, de même caste que le défunt, ou encore par des porteurs salariés, etc. <sup>(1)</sup>. On faisait donc appel tantôt à des égaux tantôt à des inférieurs.

Le cortège groupant les porteurs d'objets rituels, les chanteurs et les parents quittait généralement la ville par la porte orientale ou occidentale. D'après un texte tardif <sup>(2)</sup>, un Brahmane devait sortir par la porte orientale et un Kṣatriya par celle du nord. On se dirigeait ensuite vers le sud-est et des rites complexes avaient lieu sur toute la longueur du parcours.

L'épopée dépeint cette cérémonie sous les couleurs les plus brillantes. Dans le Rāmāyaṇa, le corps de Rāvaṇa, prince des Rākṣasa, est porté par des *dvija* sur une bière dorée, ornée de banderoles multicolores et jonchée de fleurs, au son des chants et des instruments de musique. Les femmes du harem suivent en pleurant et le cortège se dirige vers le sud <sup>(3)</sup>.

Sur la façon dont le corps du Buddha fut porté au lieu de la crémation, les textes anciens s'accordent dans l'ensemble. Le

<sup>(1)</sup> CALAND, *Bestattungsgebräuche*, p. 20.

<sup>(2)</sup> *Mānu*, V, 92, cité par Caland.

<sup>(3)</sup> *Rāmāyaṇa*, VI, 111.

Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sārvāstivādin ainsi que le Mahā-parinibbāṇa pali nous apprennent que les Malla voulaient opérer d'une certaine manière, mais qu'ils en furent empêchés par les dieux. Cette indication n'est pas négligeable. Il arrive que les écrivains sacrés mentionnent ainsi, uniquement pour y contredire, d'anciennes traditions autrefois admises dans les communautés bouddhiques et qui plus tard ont été remplacées par d'autres. On en a vu un exemple dans le *Fo-pān-ni-yuan-king*<sup>(1)</sup> à propos du lavage du corps du Buddha. Il semble également que la façon dont les Malla voulaient transporter le défunt soit un rappel d'usages archaïques.

Les versions chinoise et tibétaine du Vinaya des Mūla-Sārvāstivādin présentent en cet endroit des variantes instructives ; nous donnons ci-après la traduction des passages parallèles :

*Dul-va*, XI, fol. 641<sup>b</sup>-642<sup>b</sup><sup>(2)</sup>.

Alors les principaux d'entre les chefs des Malla dirent aux Malla de la ville de Kuṣa : « O vous, familles des Malla qui vous rassemblez ici en foule, sages habitants, écoutez ! Que les femmes et les filles des Malla fassent pour Bhagavat un dais d'étoffe ! Que les femmes des Malla et les jeunes gens mettent en place la bière de Bhagavat ! Et nous l'honorons, le glorifions, le vénérons et lui rendrons hommage avec des parfums, des guirlandes, de l'encens, (des parfums) en poudre et des airs de musique. Nous irons, à partir de la porte occidentale de la ville de Kuṣa, nous placer au centre même de la ville et nous en sortirons par la porte orientale. Nous traverserons la rivière Riche (Hiraṇya-vatī)<sup>(3)</sup> ; nous nous arrêterons auprès du Caitya où les Malla attachent leurs ornements de tête (Makuṭa-bandhana)<sup>(4)</sup> et nous allumerons le bûcher. »

Ensuite les Malla de la ville de Kuṣa ayant entendu qu'ils pouvaient agir à leur guise, les femmes et les filles des Malla disposèrent des dais

(1) Cf. *supra*, p. 17.

(2) La traduction de Gsoma, reproduite par Foucaux (*Lalitā-Vistara*, appendice, p. 421) présente des lacunes considérables. C'est plutôt un résumé qu'une véritable traduction.

(3) Tib. *chu bo dbyig ldan*.

(4) Tib. *gyad gyis dbu rgyan blags pa'i chod rten*.

d'étoffe pour Bhagavat; les femmes des Malla et les jeunes gens voulurent soulever la bière de Bhagavat; mais ils ne purent soulever la bière de Bhagavat.

L'āyusmat Aniruddha dit à l'āyusmat Ānanda : « Āyusmat Ānanda, les Malla de la ville de Kuṣa ne peuvent soulever la bière de Bhagavat. Et pourquoi? C'est que tel est le dessein des dieux. — Āyusmat Aniruddha, quel est donc le dessein des dieux? — Les dieux pensent : Que les femmes et les filles des Malla fassent un dais d'étoffe pour Bhagavat! Que les Malla et leurs fils portent la bière de Bhagavat! Et nous, nous l'honorons, le glorifions, le vénérons et lui rendons hommage avec des parfums célestes, des guirlandes, de l'encens, (des parfums) en poudre et des airs de musique. A partir de la porte occidentale de la ville de Kuṣa, on ira se placer au centre même de la ville, et on en sortira par la porte orientale. Après avoir traversé la rivière Riche, on s'arrêtera auprès du Caitya où les Malla attachent leurs ornements de tête et on allumera le bûcher. — Āyusmat Aniruddha, qu'il soit donc fait suivant la volonté des dieux! »

Ensuite l'āyusmat Ānanda dit aux Malla de la ville de Kuṣa : « Sages habitants! vous ne pouvez soulever la bière de Bhagavat. Et pourquoi? C'est que tel est le dessein des dieux. — Vénérable Ānanda, quel est donc le dessein des dieux? . . . (etc., comme ci-dessus).

*Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin*, trad. Yi-tsing.

(Tripiṭ., éd. Tōkyō, XVII, 2, p. 86<sup>a</sup>, col. 18.)

Or parmi les Malla était un vieillard. Il dit aux gens : « O vous qui êtes ici en foule! que les femmes portent des banderoles et des oriflammes; que les hommes soulèvent la bière! Et nous, nous apporterons en offrande toutes sortes de fleurs, de soieries à ramages, d'onguents, de parfums en poudre, d'encens et nous ferons entendre de la musique. Nous entrerons dans la ville de Kuṣinārā par la porte occidentale et nous en sortirons par la porte orientale. Traversant la rivière Sable d'or<sup>(1)</sup>, nous irons jusqu'au Caitya où les Malla suspendent leur coiffure<sup>(2)</sup> et, dans ce lieu excellent, nous déposerons (le corps) et l'incinérerons. »

Alors les gens ayant entendu ces paroles s'avancèrent tous en se bousculant, désireux de soulever le cercueil d'or. Mais bien qu'ils y employassent à la fois toutes leurs forces, ils ne purent le faire bouger.

Alors l'āyusmat Ānanda dit au vénérable Anuruddha : « Les Malla de

<sup>(1)</sup> Chin. 金沙河.

<sup>(2)</sup> Chin. 壯士繫冠制底.

la ville de Kuçinārā, bien qu'ils y emploient toutes leurs forces, ne peuvent remuer le cercueil d'or du Tathāgata. Je n'en sais pas la raison. » Le vénérable dit : « C'est que tel est le dessein des dieux. Ils veulent que les Malla et les gens du peuple fassent ainsi : que les femmes portent des banderoles et des oriflammes, que les hommes soulèvent la bière auguste et qu'ils suivent le Tathāgata décentement, respectueusement et en bon ordre. (Et ils pensent) : « Nous autres deva, nous porterons en même temps des fleurs et des soieries à ramages ; nous brûlerons en abondance des parfums merveilleux ; nous ferons entendre une musique céleste et nous présenterons de larges offrandes. On entrera (dans la ville) par la porte occidentale et on en sortira par la porte orientale. Traversant la rivière Sable d'or, on ira jusqu'au Caitya où les Malla suspendent leur coiffure. » C'est parce que la décence n'est pas observée qu'on ne peut remuer la bière. »

Alors l'āyusmat Ānanda dit au vénérable : « S'il en est ainsi, qu'il soit fait suivant la volonté des dieux. » Alors les Malla se conformant au désir des dieux disposèrent tout comme il a été dit plus haut et ils purent alors prendre la bière. Ils la soulevèrent légèrement et se mirent en marche en l'emportant.

Les deux versions diffèrent principalement dans l'énoncé des intentions des Malla. D'après le Dul-va, les chefs de Kuçinārā voulaient que le cercueil fût porté par des femmes et des jeunes gens. Suivant la version de Yi-tsing, le vieillard qui harangua la foule proposait que la bière fût exclusivement portée par des hommes. Ainsi, dans la version chinoise, le préjugé contre les femmes s'affirme plus nettement que dans le Dul-va. N'a-t-on pas là une nouvelle manifestation de la tendance à éliminer des funérailles du Buddha tout élément féminin ? Il semble que le rédacteur du texte traduit par Yi-tsing ait consciemment altéré un récit ancien qui se serait conservé plus pur dans le Dul-va. En d'autres termes, la version tibétaine reposerait sur une reconversion du Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sarvāstivādin plus archaïque que le manuscrit utilisé par Yi-tsing<sup>(1)</sup>. Nous avons déjà cette impression en comparant

(1) On sait que la version tibétaine est moins ancienne que la version chi-

dans les deux langues les dernières instructions du Maître à Ānanda<sup>(1)</sup>. On verra plus loin que la même conclusion s'impose quand on analyse les textes relatifs à la crémation<sup>(2)</sup>.

À quoi tenait le désaccord des dieux et des Malla ? Dans le *Dul-va*, les dieux s'opposent au départ du cercueil pour deux raisons : ils ne veulent pas qu'il soit porté par des femmes et ils désirent contribuer pour une part à la majesté du cortège. Le premier motif est de beaucoup le plus important car du moment où les deva voulaient participer à la cérémonie, ils le pouvaient sans tarder. Dans la recension utilisée par Yi-tsing, la véritable cause du retard ayant été supprimée, il fallut trouver de nouveaux motifs pour expliquer la résistance opposée par les dieux : on supposa donc que les Malla s'étaient précipités en désordre vers le cercueil et que les dieux avaient été choqués de ce manque de respect.

Rapprochons maintenant du double récit des *Mūla-Sarvāstivādin* le texte correspondant du *Mahāparinibbāna* pali :

*MAHĀPARINIBBĀNA-SUTTA*, VI, § 28.

(D'après la trad. Rhys Davids.)

... Alors le septième jour les Malla de Kusinārā pensèrent : « Portons le corps du Bhagavat par le Sud et hors de la ville jusqu'à un lieu an-

noisé. Mais ceci ne préjuge nullement la question de la date des recensions qu'utilisaient les traducteurs.

<sup>(1)</sup> Cf. *supra*, Les stances de lamentation, p. 516-517. D'après le *Dul-va*, le corps du cakravartin devait être placé dans un cercueil de fer plein d'huile végétale, recouvert d'un double couvercle de fer. Dans la version chinoise, ceci est remplacé par un cercueil d'or rempli d'huile parfumée, recouvert d'un couvercle d'or. La seconde rédaction est évidemment plus raffinée, plus pompeuse, plus tardive que la première. De même, à propos du cortège funèbre, il n'est question du « cercueil d'or » que dans la version chinoise. On remarquera en outre que, dans le *Dul-va*, Anuruddha et Ānanda se donnent l'un à l'autre le même titre (*che-dan-ldan-pa* = *āyusmat*), comme des égaux. Dans la version chinoise, au contraire, l'*āyusmat* Ānanda parle au Vénérable Anuruddha. Ce protocole trahit des influences favorables à Anuruddha qui, nous l'avons déjà signalé, sont un phénomène tardif.

<sup>(2)</sup> Cf. *infra*, p. 38 et 42.

sud et en dehors de la ville, en l'honorant, le vénérant, le respectant et lui rendant hommage avec des danses, des chants et des airs de musique, avec des guirlandes et des parfums; et là, au sud de la ville, faisons la crémation.»

Et là-dessus, huit chefs d'entre les Malla baignèrent leur tête et se couvrirent de vêtements neufs dans le dessein de porter le corps du Bhagavat. Mais voici qu'ils ne purent le soulever !

Alors les Malla de Kusinārā dirent au vénérable Anuruddha : «Seigneur, quelle peut être la raison pour laquelle huit chefs des Malla qui ont baigné leur tête et se sont couverts de vêtements neufs dans le dessein de porter le corps du Bhagavat, ne peuvent le soulever ?

— C'est parce que vous, ô Vasetṭha, avez votre dessein et que les esprits ont un autre dessein.

— Quel est donc le dessein des esprits ?

— Votre dessein, ô Vasetṭha, est celui-ci : Portons le corps du Bhagavat par le Sud et hors de la ville... ; mais le dessein des esprits, ô Vasetṭha, est le suivant : Qu'on porte le corps du Bhagavat par le Nord, au nord de la ville et, y entrant par la porte septentrionale, qu'on le porte à travers la ville jusqu'au centre de la cité. Puis, sortant par la porte orientale, en honorant le corps du Bhagavat, en le vénérant, le respectant et lui rendant hommage avec des danses célestes, des chants et des airs de musique, des guirlandes et des parfums, qu'on le porte au cetiya des Malla nommé Makuta-bandhana, à l'est de la ville, et qu'on y fasse la crémation.

— Soit, Seigneur ! conformons-nous aux intentions des esprits !

Dans ce dernier récit, il n'est nullement question des femmes de Kusinārā. L'intervention des dieux n'est plus nécessaire pour les écarter : les écrivains sacrés ont simplement omis de parler d'elles. D'autre part, ce ne sont plus des Malla quelconques qui portent le cercueil, mais huit personnages choisis parmi les chefs de la cité. À tous ces égards, le récit des Sthavira paraît plus évolué, plus élaboré que celui des Mula-Sarvāstivādin, au moins dans la traduction tibétaine.

Par contre, dans l'exposé du projet des Malla, les rédacteurs du texte pali ont conservé un détail archaïque fort intéressant qui manque dans les deux versions des Mula-Sarvā-



tivādin : les habitants de Kuçinārā, nous dit-on, voulaient porter le corps du Bhagavat « par le Sud et hors de la ville jusqu'à un endroit au Sud et en dehors de la ville ». Cette intention était en harmonie avec les anciennes conceptions védiques. Le Sud étant la région des mânes, on devait porter le cadavre dans la direction du Sud, et d'autre part, le mort étant un être impur dont le contact était dangereux aux vivants, on devait le tenir à l'écart des agglomérations urbaines, l'emporter sans pénétrer dans la cité jusqu'à un lieu hors de la ville. Ici encore le projet des Malla est combattu par les dieux. Ceux-ci veulent qu'on porte le cercueil par le Nord, au nord de la ville et, y entrant par la porte septentrionale, qu'on le porte à travers la ville jusqu'au centre de la cité, pour en sortir ensuite par l'Est. On retrouve ainsi en présence, dans le récit des Sthavira, les deux théories qui nous ont déjà paru rendre compte des traditions relatives à l'exposition du cadavre. Le Buddha-homme devait être couché tête au Sud puis porté vers le Sud, dans la direction des mânes. Le Buddha-dieu sera couché tête au Nord et emporté vers le Nord, puis dans la direction de l'Est, le Nord et l'Est étant des régions sacrées<sup>(1)</sup>. Le désaccord des Malla et des dieux est l'image du conflit entre ces deux thèses dont la seconde, plus récente, finit par triompher de la première. En ce qui concerne la direction et le parcours du cortège, la rédaction des Mūla-Sarvāstivādin est donc moins archaïque que celle des Sthavira puisque, dans celle-là, les Malla admettent d'emblée et sans y être contraints, que le

(1) L'effort des écrivains bouddhistes pour contraster les funérailles du Buddha-dieu et celles des hommes ordinaires n'apparaît pas seulement dans le choix de l'orientation. Dans les sūtra brahmaniques, les porteurs de la bière sont en nombre impair; les parents qui prennent place dans le cortège doivent répandre de la poussière sur leur tête et sur leurs épaules (CALAND, *Bestattungsgebräuche*, p. 20 et 21). Dans le *Mahāparinibbāna-sutta*, au contraire, les porteurs sont au nombre de huit; ils se sont lavé la tête et se sont couverts de vêtements neufs, comme il convient pour approcher d'un être pur.

Buddha mort pourra pénétrer jusqu'au centre de leur ville et en sortir par la porte orientale.

Au total, dans les Parinirvāṇa-sūtra de ces deux sectes les projets des Malla traduisent des conceptions fort anciennes. Ils voulaient, d'après le récit des Mūla-Sarvāstivādin, faire porter par des femmes la bière du Buddha et, d'après le texte pali, la porter au sud de la ville sans pénétrer dans l'enceinte de Kuçinārā. L'un et l'autre dessein s'inspiraient de représentations religieuses remontant sans doute à l'époque védique.

Les sūtra brahmaniques ne sont pas d'accord sur le choix de la porte par où doit sortir le cortège funèbre. Mais, même un texte tardif comme le Code de Manu prescrit encore de se diriger vers le Sud-Est. Dans le Rāmāyaṇa, le corps de Rāvaṇa est emporté vers le Sud.

Les anciens rituels n'indiquent pas expressément quel devait être le sexe de ceux qui portaient la bière; on voit seulement que ce contact impur était souvent laissé aux individus de basse condition. Toutefois, dans certaines écoles, on dut admettre de bonne heure que cette tâche n'avait rien d'avilissant; tantôt on y employait des serviteurs, tantôt on y conviait les fils du défunt ou des personnes appartenant aux castes supérieures. Dans l'épopée, le corps des princes est porté par des *dvija*. Dès lors on s'explique la résistance opposée par les dieux quand les Malla voulurent confier cette besogne à des femmes; c'était plutôt le rôle des Malla eux-mêmes, ou mieux, des chefs de Kuçinārā, comme dans la rédaction pali.

On a vu plus haut par quel progrès les femmes avaient été de bonne heure écartées de la scène des lamentations. Les voici maintenant exclues de l'office de porteuses; le Buddha fils de roi et roi lui-même ne devait être porté que par de nobles Kṣatriya. Plus tard, le zèle des conteurs les entraîna encore plus loin. A la place où le sutta pali n'admet plus que les chefs des Malla, des récits tardifs introduisent les dieux

les plus puissants; dans le Fo-pan-ni-yuan-king, la bière du Buddha est portée par Çakra, Brahmā, Ānanda et des rois <sup>(1)</sup>.

\*  
\* \*

Les sūtra brahmaniques contiennent de nombreuses prescriptions concernant le choix d'un emplacement pour la crémation, l'aménagement et la purification du terrain, l'érection du bûcher, les rites qui précèdent l'incinération et la crémation elle-même. Les auteurs bouddhiques ne disent presque rien sur ce sujet. Nous ne trouvons guère à glaner dans les textes les plus anciens que les indications suivantes <sup>(2)</sup> :

... Ils construisirent un bûcher avec toutes sortes de parfums et ils y placèrent le corps du Bhagavat (*Mahāparinibbāna-sutta*, VI, § 35).

... Ils amassèrent toutes sortes de bois odoriférants dans l'intention de le brûler (*Dul-va*, XI, p. 644, ligne 3).

Dans le passage correspondant de la version chinoise, il n'est question que de « bois odorant <sup>(3)</sup> », tandis qu'un peu plus haut, dans l'énoncé des dernières instructions du Buddha, il est prescrit de brûler son corps avec « du bois de *candana* ainsi que des parfums des rivages de la mer <sup>(4)</sup> ».

Toutes ces indications sont sensiblement concordantes; il en résulte que le corps du Buddha aurait été brûlé avec toutes sortes de parfums. Ce détail est très important en ce qu'il caractérise les funérailles royales par opposition à celles des autres hommes. Dans les cas ordinaires, les rituels prescrivent uniquement l'emploi de bois propre au sacrifice <sup>(5)</sup>. L'incinéra-

(1) Cf. Tripit., éd. Tōk., XII, 10, p. 20<sup>a</sup>, col. 12.

(2) Dans la scène de la crémation est intercalé le récit du voyage de Kācyapa. Cet épisode n'est pas à proprement parler un élément du cérémonial funèbre; nous nous proposons de l'examiner à part dans un chapitre ultérieur.

(3) Cf. Tripit., éd. Tōk., XII, 2, p. 86<sup>b</sup>, col. 17.

(4) Voir *supra*, Les stances de lamentation, p. 517.

(5) CALAND, *Bestattungsgebräuche*, p. 35.

tion avec des parfums était le privilège des rois. Dans le Rāmāyaṇa, le bûcher de Rāvaṇa est fait de bois de santal, de padmaka et d'uçira<sup>(1)</sup>. Au moment de la crémation de Daçaratha, les assistants jettent sur le bûcher du bois de santal, de l'aguru et toutes sortes de parfums<sup>(2)</sup>. De même, dans le Mahā-Bhārata, le corps de Bhīṣma est brûlé avec du bois de santal, de l'aloès noir et toutes sortes de bois odoriférants<sup>(3)</sup>. Il serait facile de multiplier les exemples. Toutes les fois que les poètes épiques décrivent les obsèques d'un héros, ils mentionnent l'emploi de parfums pour la crémation<sup>(4)</sup>. Ce trait caractéristique est passé dans les écritures bouddhiques. De même que l'ensevelissement dans des paires de vêtements, c'est un élément essentiel des funérailles royales. En empruntant ces usages au cérémonial le plus pompeux, les écrivains sacrés se proposaient certainement d'assimiler le Buddha aux Cakravartin.

\*  
\* \*

Dans plusieurs écoles brahmaniques, notamment chez les Baudhāyana, les Vāikhānasa et les Gautama, on prescrivait d'arroser le bûcher avant la crémation; mais généralement ce rite avait lieu quand le corps était réduit en cendres; un des assistants, le maître des cérémonies, l'épousé ou le fils du mort prenait alors une cruche pleine d'eau et en arrosait le bûcher<sup>(5)</sup>. Cet usage s'est même conservé assez communément jusqu'à nos jours<sup>(6)</sup>. Une seconde aspersion avait lieu ensuite, avant la récolte des os sur le bûcher.

(1) Rāmāyaṇa, VI, 111 et suiv.

(2) Rāmāyaṇa, II, 64 et suiv.

(3) Mahā-Bhārata, trad. Roy, XIII, p. 779.

(4) Mahā-Bhārata, trad. Roy, I, p. 372; XI, p. 58; XII, p. 565.

(5) CALAND, Bestattungsgebräuche, p. 55 et 72.

(6) Cf. Dubois et Wilson, cités par CALAND, *ibid.*, p. 57.

D'après les rituels des Taittiriya, des Ānkhāyana, des Ācvalāyana et des Kauçika, les cendres devaient être arrosées d'un mélange d'eau et de lait. On employait pour l'aspersion un rameau d'udumbara, de vetasa ou de çamī. Chez les Taittiriya, et dans plusieurs autres écoles, ce rite était accompagné de la récitation de diverses formules dont les suivantes sont particulièrement instructives <sup>(1)</sup> :

La plante que tu as consumée, Agni, je la sème de nouveau.

Qu'ici croissent la çāṇḍadūrvā, le kiyaṃbu et la vyalkaṇā !

Que l'eau qui est en terrain sec, que l'eau qui est dans les marais,

Que l'eau qui est dans la mer, que la pluie te soient salutaires !

Que te soit salutaire l'eau courante, salutaire l'eau des fontaines !

Que le brouillard te soit salutaire; que le gel te rafraîchisse !

Ainsi les sūtra brahmaniques prescrivaient deux aspersions; et tandis que, dans certaines écoles, on n'employait que de l'eau à cet usage, dans d'autres, on se servait d'un mélange d'eau et de lait.

Dans le Mahāparinibbāna-sutta, le Buddha, donnant à Ānanda ses dernières instructions, ne spécifie pas la manière dont le feu du bûcher sera éteint. Le procédé n'apparaît que dans la suite du récit :

Quand le corps du Buddha eût été brûlé, des torrents d'eau tombèrent du ciel et éteignirent le bûcher de Bhagavat. Et des torrents d'eau jaillirent des arbres sāla [donnant] de l'eau (*udakasālato*) et éteignirent le bûcher du Bhagavat. Les Malla de Kusinārā apportèrent aussi de l'eau parfumée avec toutes sortes de parfums et éteignirent le bûcher du Bhagavat (*Mahāparinibbāna-sutta*, VI, § 23).

A propos de l'expression *udakasālato*, Buddhaghosa décrit ainsi l'extinction du feu du bûcher :

*udakasālato ti parivāreṭvā ṭhita-sālarukkhe sandhāy' etaṃ vuttam. | tesam pi hi khandhantara-viṭapantarehi udakadhārā nikkhamitvā nibbā-*

<sup>(1)</sup> CALAND, *ibid.*, p. 101 et 102.

pesum | bhagavato citako mahanto [? corr. -am. . . -am] | samantā patha-  
vim bhinditvā pi naṅgala-sīla-mattā udaka-vaṭṭi phalikavatamsaka-  
sadiṣa uggantvā citakaṃ gaṇhanti [corr. gaṇhāti?] || (*Sumaṅgalavilāsini*,  
édit. de Rangoon, II, p. 177).

Ceci est dit concernant les arbres sāla placés à l'entour. Car des torrents d'eau sortant par les intervalles de leurs troncs et de leurs branches éteignirent le bûcher de Bhagavat. Et aussi, fendant de toutes parts la terre, une frange d'eau, de la dimension d'un soc de charrue, semblable à une couronne de cristal, sortant [de terre], entoura le bûcher<sup>(1)</sup>.

Dans le Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sarvāstivādin, l'extinction du feu du bûcher est relatée tout autrement que dans la rédaction pali, et les versions chinoise et tibétaine de ce sūtra diffèrent elles-mêmes sensiblement l'une de l'autre. Dans le Dul-va ainsi que dans la traduction de Yi-tsing, le Buddha prescrit que le bûcher doit être éteint avec du lait. Cette injonction se prêtait à diverses interprétations; le rite pouvait être accompli avec du lait (*kṣīra*) de vache, ou avec du latex (*kṣīra*) sécrété par des arbres. On voit la première alternative

(1) Ce texte m'a été obligeamment communiqué par mon maître, M. Finot. Contrairement à l'avis exprimé par Rhys Davids (*Sacred Books of the Buddhists*, t. II, p. 187, n. 1), il ne semble pas que le commentateur ait voulu expliquer *udakasālato* par «du réceptacle des eaux [souterraines]». Il faudrait alors corriger *sālato* et Buddhaghosa aurait averti qu'il s'agit d'une seconde interprétation toute différente de la première. Peut-être l'eau sortant de terre figurait-elle dans certaines descriptions. Mais ici *udakasālato* ne peut signifier qu'une chose : «des arbres sāla [donnant] de l'eau».

On observera d'autre part que le second prodige rapporté par Buddhaghosa : l'eau fendant la terre de toutes parts, est conforme aux anciennes conceptions indiennes. Les vieilles théories cosmologiques exposées dans les *Bhūmicāla-sūtra* impliquent l'existence des eaux souterraines. La terre repose sur les eaux. Il suffit que le sol soit troué ou fendu pour que l'eau sourde à la surface. C'est pourquoi, dans divers Jātaka, on voit surgir l'eau souterraine (cf. Rhys Davids, *Buddhist birth stories*, p. 64 et 67). Dans un curieux épisode du Mahā-Bhārata, Arjuna fait jaillir de l'eau simplement en perçant le sol avec une flèche (*Mahā-Bhārata*, trad. Roy, t. VI, p. 453). On trouve encore une légende analogue dans la *Rājatarāṅgiṇī* (trad. Stein, I, 150).

se réaliser dans le Dul-va et la seconde dans la traduction de Yi-tsing :

Ensuite les Malla de la ville de Kuça éteignirent le feu avec du lait; puis du lait naquirent quatre arbres, savoir : un *gser čan* (*javā*), un *ser skya* (*kapilā*), un *rtu don* (*açvattha*), un *u-dum-ba-ra* (*udumbara*). (*Dul-va*, XI, f. 646<sup>a</sup>, in fine.)

A ce récit s'oppose celui de la version chinoise :

Alors les Malla de la ville de Kuçinārā voulurent arroser le feu avec du lait de vache pour l'éteindre. Tandis qu'ils ne l'avaient point encore versé, quatre arbres poussèrent soudain au milieu du bûcher; premièrement un arbre au latex couleur d'or, deuxièmement un arbre au latex rouge, troisièmement un arbre de la Bodhi (*açvattha*), quatrièmement un arbre *udumbara*. De ces arbres il s'écoula du lait en sorte que le feu fut complètement éteint. (Tripit., éd. Tōk., XVII, 2, p. 87<sup>a</sup>, col. 6.)

Quand on constate une différence entre le Dul-va et la version de Yi-tsing, on est d'abord tenté de l'imputer aux traducteurs. Ici cette explication est certainement inadmissible.

Le texte chinois commence par mentionner la tradition rapportée dans le Dul-va, puis il s'en écarte délibérément. Les Malla voulaient éteindre le feu avec du lait de vache; mais ils n'en eurent pas le temps; avant qu'ils eussent mis leur projet à exécution, quatre arbres poussèrent miraculeusement dont le latex éteignit les flammes. Chacune des deux traditions étant attestée dans d'autres ouvrages, les traducteurs ne sont pas responsables de la divergence que nous constatons. Il faut admettre que Yi-tsing et les lotsavas tibétains travaillaient sur des recensions différentes.

Le *Pan-ni-guan-king* s'apparente au Dul-va puisque, dans ce sūtra, le bûcher cesse de brûler avant que les arbres ne poussent :

A la fin de la nuit, le bûcher du Buddha cessa de brûler. Soudain,

quatre arbres poussèrent : un arbre *sou-chan-ni* 蘇禪尼 (*susthānī*)<sup>(1)</sup>, un *kia-wei-t'ou* 迦維屠 (*kapittha*), un *a-che-t'i* 阿世鞞 (*açvattha*) et un *ni-keou-lei* 尼拘類 (*nyagrodha*) (Tripit., éd. Tōk., XII, 10, p. 46<sup>b</sup>)<sup>(2)</sup>.

Le Vinaya des Sarvāstivādin reproduit ce qu'il y a d'essentiel dans le récit du Dul-va : l'aspersion avec du lait de vache. Mais Mahā-Kācyapa s'y substitue aux Malla et il n'est pas fait mention des quatre arbres merveilleux :

Le Grand Kācyapa se dit en lui-même : « Comment peut-on éteindre le feu ? » Et il pensa qu'il fallait l'éteindre avec du lait de vache. Au moment même où le Grand Kācyapa fit cette réflexion, il se produisit soudain tout autour une mare de lait de vache, pur, parfumé, excellent. Alors le Grand Kācyapa en puisa et, avec ce lait, il éteignit le feu. (Tripit., éd. Tōk., XVI, 7, p. 23<sup>a</sup>, col. 8)<sup>(3)</sup>.

Le récit du grand Parinirvāṇa-sūtra du Mahāyāna marque le prolongement de la tradition rapportée dans la version chinoise du Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sarvāstivādin. Alors que le bûcher brûle depuis sept jours, les quatre *devarāja* forment le projet de l'éteindre pour s'emparer des reliques. Ils prennent des vases d'or ornés de bijoux et les remplissent d'eau parfumée. Puis des quatre versants du *Sumeru* 須彌 ils

(1) Cf. Ekko, p. 263, qui donne la leçon *sou-sa-chan-ni* 蘇薩禪尼 et traduit par « beau pavillon » 好亭 (*susthānī*).

(2) D'après le *Bower manuscript*, les arbres producteurs de latex appartiennent à l'une des cinq espèces suivantes : *nyagrodha*, *udumbara*, *açvattha*, *plakṣa* et *pāriṣa* (cf. HORSLEY, *The Bower manuscript*, p. 20). Ailleurs, on distingue seulement quatre sortes de *ḷṣiravṛkṣa* : *nyagrodha*, *udumbara*, *açvattha* et *madhuka* (*Suṣr.*, I, 6, 18). Aucune de ces listes ne coïncide exactement avec les énumérations des *Parinirvāṇa-sūtra*.

(3) Ce passage se trouve au début du *Chan-song-p'i-ni-su* 善誦毗尼序 (Nanjo, n° 1144). Cet ouvrage, qui comprend les derniers chapitres du Vinaya des Sarvāstivādin, a été traduit entre 409 et 410 par *Vimalākṣa*, le maître de *Kumārajīva*. Sur le titre chinois, Nanjo a restitué un original *Daçādhyāya-vinaya-nidāna* (?). *Su* 序 correspond plutôt au sanscrit *bhāṃikā*. Le *Chan-song-p'i-ni-su* comprend en fait deux parties : un *ḷṣudraka varga* 雜品 et un *nidāna* 因緣.



enlèvent quatre arbres géants producteurs de lait; le lait qui coule de ces arbres, ils le versent dans les vases d'eau parfumée et répandent le tout à la fois sur le bûcher. Mais le feu continue toujours de brûler. Alors le génie de la mer *Sāgara* 莎伽羅 ainsi que les rois-dragons et les autres génies des eaux forment à leur tour le projet d'éteindre le bûcher pour s'emparer des reliques. Ils prennent également des vases précieux pleins d'une énorme quantité d'eau parfumée et versent le tout sur le bûcher. Mais le feu continue toujours de brûler. (*Anu*)*ruddha* 樓逗 reproche alors aux *devarāja* et aux génies des eaux d'avoir voulu dérober les reliques. Ils se repentent et disparaissent. *Čakradevendra*, portant des vases précieux et des offrandes, s'approche du bûcher à son tour et d'elles-mêmes les flammes s'éteignent <sup>(1)</sup>.

Enfin le récit du *Dirgha-āgama* traduit en chinois se rattache à la tradition des *Sthavira*; le bûcher doit être arrosé avec de l'eau et il est éteint grâce aux arbres *čāla* voisins. Les *Malla*, voyant l'ardeur de la flamme, se demandent comment on pourra l'apaiser.

«Où irons-nous chercher de l'eau pour l'éteindre?» Or à côté du bûcher du *Buddha* se trouvaient les génies des arbres *Čāla*. Pleins d'une foi sincère dans la Voie du *Buddha*, aussitôt, par leur force surnaturelle, ils éteignirent le feu du bûcher du *Buddha*. (*Tripit.*, éd. *Tōk.*, XII, 9, p. 24<sup>a</sup>, col. 8.)

De la comparaison de ces textes, il ressort que les divers *Parinirvāṇa-sūtra* ne mentionnent qu'une seule aspersion du bûcher qui eut lieu après la crémation, lorsque les flammes étaient encore ardentes. Sur ce point, les textes bouddhiques ont simplifié les *sūtra* brahmaniques, mais ils reflètent encore exactement le désaccord de ces derniers en ce qui concerne le

<sup>(1)</sup> Cf. *Tripit.*, éd. *Tōk.*, XI, 9, p. 48<sup>b</sup>, col. 7 et suiv.

liquide employé pour l'aspersion; tandis que, d'après les Sthavira, les flammes du bûcher auraient été éteintes avec de l'eau, les Mūla-Sarvāstivādin et les Sarvāstivādin prétendent qu'elles furent arrosées de lait.

A partir de cette donnée fondamentale, les auteurs bouddhiques ont tous plus ou moins innové, mais généralement en s'inspirant des conceptions brahmaniques.

D'après les anciens rituels, en même temps qu'on arrosait les cendres du mort, on prononçait des mantra :

Que l'eau qui est en terrain sec...

...que la pluie te soient salutaires!

Que te soit salutaire, l'eau courante...

Quel que soit le sens profond de ces pratiques, leur utilité immédiate est évidente. Il s'agit d'apaiser, de calmer, de rafraîchir le mort brûlé par l'ardeur de la flamme. Dans ce dessein, que réalise imparfaitement l'humble cruche d'eau versée par l'officiant, on appelle à l'aide la nature entière : l'eau courante et l'eau des pluies, la mer, le brouillard et le gel des nuits glaciales. Les conteurs bouddhiques avaient mieux à faire que de répéter ces formules. Ils ont déclenché dans leur récit l'action des forces physiques auxquelles s'adressaient les mantra. Ils nous montrent ces forces au service du Maître. Dans la tradition palie, la pluie tombe et l'eau sort de terre pour arroser les cendres du Bienheureux. La nature s'associe au geste des Malla versant de l'eau sur le bûcher.

En arrosant le bûcher funèbre, les Taittirīya prononçaient la formule suivante :

La plante que tu as consumée, Agni, je la sème de nouveau.

Qu'ici croissent la cāṇḍadūrvā, le kiyambu et la vyālkaṣā!

Quel que soit le but lointain qu'ils poursuivaient, ceux qui prononçaient cette stance se proposaient certainement de

promouvoir la végétation sur l'emplacement du bûcher. Ceci ressort des termes mêmes de la formule, indépendamment de la valeur mystique qu'on peut être tenté de lui attribuer. Il n'en fallait pas davantage pour suggérer aux conteurs bouddhiques une mise en scène où seraient effectivement réalisées les conséquences de l'incantation magique. Au lieu d'enjoindre aux plantes de pousser, ils montrèrent des arbres surgissant en un clin d'œil à l'endroit de la crémation.

Les Mūla-Sarvāstivādin admettaient déjà que le bûcher avait été éteint avec du lait. Voici qu'une autre donnée s'ajoute à la précédente : la croissance miraculeuse des quatre arbres. Ces deux éléments traditionnels finirent par réagir l'un sur l'autre. Le lait de vache est un produit bien vulgaire pour arroser les cendres d'un Tathāgata. Puisque des arbres allaient pousser par miracle en ce lieu, ne pouvait-on se servir de leur merveilleux latex ? Il suffisait d'intervertir les données de la tradition et de faire croître les arbres avant que le bûcher ne fût éteint. C'est cette nouvelle phase de l'évolution qui caractérise la version chinoise du Parinirvāṇa-sūtra des Mūla-Sarvāstivādin. La recension de cet ouvrage utilisée par Yi-tsing serait donc sensiblement postérieure à celle que possédaient les lotsavas tibétains.

Du jour où on raconta dans certains milieux que des arbres avaient donné leur sève pour éteindre le bûcher du Buddha, cette conception étrange et merveilleuse ne tarda pas à contaminer les traditions des autres sectes. Ceux qui croyaient que les flammes avaient été arrosées d'eau admirent aussi l'intervention des arbres du voisinage. C'est la thèse des compilateurs du Dirgha-āgama traduit en chinois. Buddhaghosa s'en fait l'écho lorsqu'il glose : *udaka-sāla* par : arbres *sāla* producteurs d'eau.

Cette fois encore, il apparaît que les compilateurs successifs se sont efforcés d'ennoblir les traditions primitives, de trans-

poser dans le domaine du merveilleux les simples données de l'expérience. Dans les récits anciens, le bûcher du Buddha était aspergé d'eau ou de lait par les Malla, comme cela se faisait chaque jour dans les funérailles ordinaires. Plus tard, les conteurs élargissent la scène en faisant intervenir les grandes forces naturelles auxquelles les mantra brahmaniques faisaient appel; la pluie tombe, les eaux souterraines sourdent; sur le bûcher fumant, des arbres croissent en un instant. Puis, comme si l'eau et le lait de vache étaient des agents trop vulgaires, ce sont les arbres voisins qui produisent le liquide destiné à éteindre le feu. Enfin, dans le Parinirvāṇa-sūtra du Grand Véhicule, nous n'avons plus affaire à des *gāla* ou à des figuiers, mais à des arbres gigantesques et fabuleux arrachés aux quatre versants du Sumeru.

\*  
\* \*

Après la crémation et avant la mise au tombeau, les rituels brahmaniques décrivent la cérémonie du *dhuvanam*. L'urne qui contient les cendres du mort est placée dans un abri construit entre le village et l'emplacement désigné pour la tombe. Là, quatre brahmacārin ou quatre descendants d'un brahmane tournent trois fois autour de l'urne en l'éventant avec l'extrémité de leur vêtement, en se frappant la cuisse gauche avec la main et en poussant des exclamations. Ce rite est ensuite répété par les parents du mort et par les femmes, sans cris, mais avec accompagnement de musique et de danses. La même cérémonie a lieu trois fois par jour et généralement la nuit, pendant un, trois, cinq, sept ou neuf jours, parfois même pendant une période beaucoup plus longue<sup>(1)</sup>.

Il semble que les récits des funérailles du Buddha fassent

(1) GALAND, *Bestattungsgebräuche*, p. 138 et suiv.

allusion à ces rites; mais l'image qu'ils en donnent est si altérée qu'elle est à peine reconnaissable.

Alors les Malla de Kusinārā, dans leur salle du Conseil, entourèrent les os du Bhagavat d'une palissade de lances et d'un rempart d'arcs. Et là, pendant sept jours, ils les honorèrent, les vénérèrent, les respectèrent et leur rendirent hommage avec des danses, des chants et de la musique et avec des guirlandes et des parfums (*Mahāparinibbāna-sutta*, VI, § 30).

Le Parinirvāna-sūtra des Mūla-Sarvāstivādin est plus concis. Il y est dit simplement que l'urne fut déposée dans la ville de Kuçinārā et qu'on lui rendit hommage<sup>(1)</sup>. Par contre, le Vinaya des Sarvāstivādin est riche d'indications précises :

En ce temps-là, il y avait dans la ville de Kuçi(nārā) 拘尸 une salle du Conseil neuve. Elle était balayée, arrosée, propre, pure, parfumée, irréprochable, immense. On y suspendit des soieries, des oriflammes, des parasols; on y répandit des fleurs diverses. On y disposa une couche d'ivoire sur laquelle on plaça l'urne d'or contenant les çarīra du Buddha. Ānanda d'abord leur rendit hommage de toutes manières avec des fleurs, des parfums et de la musique. Puis il enseigna aux Bhikṣu, aux Bhikṣuṇī, aux Upāsaka, aux Upāsikā à rendre hommage et à faire les prosternations (*Tripit.*, éd., Tōk., XVI, 7, p. 23<sup>a</sup>, col. 12).

Sans doute, nous ne trouvons ici aucune mention de la gesticulation et des cris qui caractérisent le dhuvanam. Mais on conviendra que ces pratiques grossières n'étaient guère de mise dans un texte sacré. La description en fut avantageusement remplacée par des formules plus vagues et plus respectueuses, telles que : « Ils lui rendirent hommage. »

Dans le sutta pali comme dans les rituels brahmaniques, les cendres sont honorées pendant un nombre impair de jours avec accompagnement de danses et de musique. Dans le Vinaya des Sarvāstivādin, Ānanda fait figure de coryphée comme les quatre brahmacārin dans les sūtra brahmaniques. Les

(1) Cf. *Dul-vā*, XI, fol. 646<sup>b</sup>, et *Tripit.*, éd. Tōk., XVII, 2, p. 87<sup>b</sup>, col. 7.

religieuses et les laïques des deux sexes imitent son exemple, de même que les rites du dhuvanam étaient répétés par les femmes et par les parents du mort.

A côté de ces analogies, on peut noter une différence importante : tandis que, dans les funérailles ordinaires, l'urne était déposée sous un abri, hors du village, les os du Buddha auraient été déposés par les Malla dans la salle du Conseil à Kuṣinārā. On a déjà observé une transposition analogue avant l'incinération : le cortège funèbre, au lieu de contourner la ville, y avait franchement pénétré. Dans les deux cas, la dérogation aux anciens usages est la même et elle s'explique de la même façon : les restes purs du Buddha n'étaient pas soumis à la loi sévère qui éloignait les cadavres des habitations des vivants.

\*  
\* \*

D'après le Mahāparinibbāna-sutta, le Maître aurait dit :

Au carrefour de quatre routes un thūpa doit être érigé pour le Tathāgata. Et quiconque y placera des guirlandes, des parfums ou de la peinture, ou s'y prosternera, ou deviendra en sa présence calme de cœur, celui-là obtiendra pendant longtemps avantage et joie (*Mahāparinibbāna-sutta*, V, § 26).

La rédaction des Mūla-Sarvāstivādin n'est pas très différente : « . . . Ses os étant mis dans une urne d'or et un *cāitya* étant construit pour ces ossements à un endroit où se rencontrent quatre routes, on plante un parasol, des bannières et de longues banderoles d'étoffe, on leur rend hommage avec des parfums, des guirlandes, des poudres parfumées et des concerts de musique . . . <sup>(1)</sup> »

Les Sthavira et les Mūla-Sarvāstivādin situent le stūpa au carrefour de quatre routes. Rien dans les rituels funéraires

(1) Cf. *supra*, Les stances de lamentation, p. 516 et 517.

né paraît expliquer cette localisation; il faut chercher à en rendre compte autrement. On sait que, chez un grand nombre de peuples, le croisement des routes est un lieu propre à l'accomplissement des pratiques magiques et des observances religieuses <sup>(1)</sup>. Qu'il en ait été de même dans l'Inde ancienne, c'est ce que montre, par exemple, le passage suivant du *Jātaka* 77 : « Là où quatre routes se croisent, nous offrirons un sacrifice <sup>(2)</sup>. »

Si le lieu où se croisent quatre routes était éminemment propre à l'accomplissement des sacrifices, il était logique d'y situer les temples. Quand le Buddha fut assimilé à un dieu, les stūpa furent considérés comme des monuments de son culte et l'acte d'y déposer des offrandes parut analogue aux anciens sacrifices. Dès lors, les stūpa, de même que les autels des dieux, devaient être de préférence érigés aux carrefours des routes. C'est ce qu'indiquent les *Parinirvāna-sūtra* <sup>(3)</sup>. C'est également ce qui ressort d'un curieux passage du *Wou-ming-lo-tch'a-king* 無明羅刹經. Le roi *Cheu-ich'a* 折吒 (*Castani*) <sup>(4)</sup>, dont le royaume est dévasté par les épidémies, sort de son palais pour chercher la cause du fléau : « Il va dans la ville, à l'origine de quatre routes où se trouvaient un temple et un stūpa. » (Cf. *Tripit.*, éd., Tōk., XXIV, 8, p. 81<sup>b</sup>, col. 19.)

Comme l'a clairement montré Foucher, le stūpa, qui d'abord était uniquement un tombeau, n'est devenu que peu à peu

<sup>(1)</sup> Cf. Sydney HARTLAND, *The legend of Perseus*, II, p. 120.

<sup>(2)</sup> FRANCIS and THOMAS, *Jātaka tales*, p. 79. Certains rites accomplis après la naissance devaient également avoir lieu au croisement de quatre routes. Cf. *Divyāvadāna*, p. 484-485.

<sup>(3)</sup> Cf. en outre : *Dhammapadamthakathā*, vers 142. Après le parinibbāna de Santati, le Buddha, ayant ordonné de recueillir ses reliques, fit élever un stūpa dans un carrefour (*catumahāpathe*), dans la pensée que la foule en les honorant acquerrait du mérite (*mahājano vanditvā puññabhāgaṃ bhavissati*).

<sup>(4)</sup> Au sujet du nom de ce monarque, cf. F. W. K. MÜLLER, *Uigurica*, Berlin, 1908, p. 39, n. 1.

« l'édifice religieux par excellence<sup>(1)</sup> ». C'est en tant qu'édifice du culte et non en tant que tombeau que le stūpa devait être situé au croisement de quatre routes. L'emplacement que lui assignent les Parinirvāna-sūtra n'est donc pas, semble-t-il, un caractère du stūpa primitif; il appartient plutôt aux formes secondaires et évoluées de ce monument.

On a beaucoup discuté sur l'évolution du stūpa bouddhique. Il se présente sous des aspects divers suivant les régions et les époques et il a fini par servir à de multiples usages. Nous n'entreprendrons pas de dégager les influences qui rendraient compte de cette diversité de formes et de destinations. Nous ne voulons examiner qu'un point précis : quel rapport y a-t-il des stūpa, monuments funéraires élevés sur les cendres du Buddha, aux tombeaux qu'il était d'usage de construire dans la société où le bouddhisme prit naissance?

D'après les rituels brahmaniques, les parents du mort munis de pelles se rendaient au lieu qui avait été choisi pour l'érection du *śmaścāna* et ils tiraient du sol des mottes de terre. La tombe devait être construite soit avec des mottes, soit avec des briques fabriquées sur place en nombre déterminé<sup>(2)</sup>.

La forme et les proportions du *śmaścāna* variaient suivant les écoles. Il pouvait être rond ou carré. Chez les Mādhyandina et les Baudhāyana, il devait avoir seulement la longueur d'un homme. Quant à la hauteur, elle était parfois proportionnée à la condition du défunt. Chez les Mādhyandina, le *śmaścāna* d'un kṣatriya était aussi haut qu'un homme debout; pour un brahmane, on ne dépassait pas la hauteur de la bouche; pour un cūdra, on s'arrêtait au niveau des genoux<sup>(3)</sup>. Dès lors, il était logique que la tombe d'un roi et, par conséquent, celle du

(1) FOUCHER, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, I, p. 59.

(2) CALAND, *Bestattungsgebräuche*, p. 132 et suiv.

(3) CALAND, *ibid.*, p. 144.



Buddha-Cakravartin atteignissent de grandes dimensions. En élevant sur les restes de leurs saints des sépultures monumentales, Bouddhistes et Jainistes n'étaient pas en conflit avec les usages contemporains; ils appliquaient un principe admis avant eux et s'efforçaient d'en tirer parti pour la plus grande gloire de leurs docteurs. On lit dans les Parinirvāna-sūtra qu'un Tathāgata, un Pratyeka-Buddha, un auditeur du Buddha et un roi Cakravartin sont dignes d'un stūpa <sup>(1)</sup>. Par là, on devait entendre à l'origine que ces quatre personnages, en raison de leur dignité éminente, avaient droit à un tombeau plus grand que celui des hommes ordinaires.

Suivant les rituels brahmaniques, la tombe pouvait être ronde ou carrée. Il en était probablement de même des premiers stūpa bouddhiques. On a trouvé sur le site présumé de Kapilavastu de nombreux petits stūpa groupés autour d'un monument plus grand : ce sont des prismes en briques, sans dôme et à base carrée <sup>(2)</sup>. D'autre part, on voit sur un bas-relief de Sānci l'image d'un stūpa très archaïque <sup>(3)</sup> : c'est un tumulus en forme de dôme entouré d'une balustrade. Cette dernière forme paraît avoir prévalu de bonne heure; mais rien ne permet d'affirmer qu'elle ait été seule employée au début.

Plus grands que les tombeaux ordinaires, les premiers stūpa de Çākya-muni et de ses auditeurs n'atteignaient certainement pas des dimensions considérables. Quand les monastères devinrent plus nombreux et plus riches, on put reconstruire

<sup>(1)</sup> *Mahāparinirvāna-sūtra*, V, § 12; *Dirgha-āgama* traduit en chinois, Tripit., éd. Tsk., XII, 9, p. 17<sup>a</sup>, col. 15.

<sup>(2)</sup> En signalant la découverte de ces monuments, Barth notait leur ressemblance avec les sépultures brahmaniques (*Oeuvres de A. Barth*, t. II, p. 311, n. 2).

<sup>(3)</sup> On trouvera une bonne reproduction de ce bas-relief *apud* Foucher, *La porte orientale du stūpa de Sānci*, fig. 5. «... la forme de ce stūpa, dit Foucher, est la plus ancienne dont l'art indien nous ait conservé l'image» (*ibid.*, p. 60, n. 1).

les tombes anciennes sur un plan plus vaste<sup>(1)</sup>; mais les pauvres communautés des premiers temps devaient se contenter de constructions médiocres.

De tous les Parinirvāṇa-sūtra, le *Fo-pan-ni-yuan-king* est le seul qui fournisse à ce sujet des indications précises :

Les Bhikṣu interrogèrent tous Ānanda : « Quelle est la règle des funérailles ? » Il répondit : « Il faut sortir à l'Est. A trente *li* de la ville, dans ce pays, il y a un village. Ce village se nomme *Wei-tcheu* 衛致. Au croisement de quatre routes, on érigera un mât et on construira un monument funéraire. On fera en jade les dalles (qui le recouvriront). Ces dalles auront la dimension d'un carré de trois pieds 尺 de côté. Le stūpa sera long et large de quinze pieds. L'urne d'or contenant les *caṇḍīka* sera placée juste au centre. On élèvera le stūpa et on y plantera un mât. En haut on suspendra des soieries et des oriflammes. On brûlera de l'encens et on allumera des lampes; on le nettoiera, on le balaiera et on y jettera des fleurs, et les douze catégories (de fidèles) se réjouiront du matin au soir, et lui rendront hommage. » (Tripit., éd. Tōk., XII, 10, p. 21<sup>a</sup>, col. 7.)

Le stūpa qui est décrit ici est déjà d'un modèle tardif puisqu'il est surmonté d'un mât et que le revêtement est fait en pierre dure. Toutefois, les dimensions en sont encore modestes. Sans doute la valeur du pied chinois 尺 a varié sous les dynasties successives et d'une province à l'autre. Mais, en prenant pour base la valeur courante à notre époque, soit 0 m. 35, on trouve pour le monument une longueur ou largeur de 5 m. 25.

Selon toute apparence, le stūpa bouddhique n'est nullement une innovation spontanée dans l'histoire des sépultures indiennes. C'est plutôt le résultat d'une évolution très longue. Primitivement, comme l'a bien montré Caland, le tombeau était exigü; on craignait que le mort, si on lui laissait beaucoup de place, ne cherchât à entraîner un compagnon avec lui. Peu

(1) Sir J. H. Marshall a signalé l'existence d'un tumulus plus ancien à l'intérieur du grand stūpa de Sānchi (*A Guide to Sānchi*, p. 11). Dès les premiers siècles de l'Église, nombre de stūpa ont dû être ainsi élargis ou reconstruits.

à peu, cette crainte disparut et on toléra des constructions plus larges : on voulut que la tombe fût proportionnée à l'importance du défunt. Dès lors, le tumulus d'un roi devait être de grandes dimensions et telle devait être également la tombe du Buddha-Cakravartin.

Le tumulus archaïque figuré sur la porte orientale du stūpa de Sānchi est entouré d'une barrière, et le pourtour est décoré de divers ustensiles : une coquille allongée, une double corbeille et une conque. La barrière était probablement destinée à mettre les restes humains hors de l'atteinte des bêtes sauvages. Les auteurs des anciens rituels avaient prévu ce danger : ils déclarent coupable l'officiant, au cas où le tombeau viendrait à être violé par des chacals, des chiens ou des oiseaux de proie <sup>(1)</sup>. Cette éventualité est envisagée à propos de l'inhumation des ascètes, parce que leur dépouille n'étant point incinérée était particulièrement exposée à l'injure des bêtes sauvages. Nous ne savons pas exactement comment on la protégeait ; mais il semble que le moyen le plus simple et le plus efficace d'écarter les animaux fouisseurs était d'entourer le tombeau d'une barrière <sup>(2)</sup>. La balustrade qu'on aperçoit autour du tumulus archaïque représenté à Sānchi pourrait donc avoir été empruntée à la sépulture de l'ascète plutôt qu'à celle du kṣatriya.

Dans les funérailles ordinaires, tant que la tombe n'était pas construite, on nourrissait le mort en déposant auprès de lui des gâteaux, des grains, du lait, du miel et de l'eau <sup>(3)</sup>. Après l'achèvement du cmaçāna, on ne pouvait plus déposer

<sup>(1)</sup> GALAND, *Bestattungsgebräuche*, p. 94.

<sup>(2)</sup> Cela revient à dire que cette clôture servait à consolider le tumulus. On a comparé la balustrade des stūpa aux cercles de pierre qui sont à la base des tertres préhistoriques. L'une et l'autre clôture peuvent avoir été imaginées pour assurer la pérennité du monument.

<sup>(3)</sup> GALAND, *ibid.*, p. 159.

les offrandes qu'à l'extérieur, dans des plats et des coquilles préparés à cet effet. Ce sont probablement ces ustensiles qui ornent le stūpa figuré à Sānchi. Plus tard, quand le sentiment religieux s'épura et que les manifestations du culte devinrent plus fastueuses, on négligea peu à peu de déposer sur les stūpa de grossières offrandes de nourriture; on les remplaça par des guirlandes et des étoffes, puis par des oriflammes et des parasols, emblèmes de la dignité royale. Ces riches ornements étaient suspendus à un mât qu'on plantait sur le tumulus. Déjà les plus anciens Parinirvāṇa-sūtra prescrivent de rendre hommage aux stūpa avec des guirlandes et des parfums. Il est possible qu'à côté de ces offrandes, d'humbles donateurs continuassent encore de déposer les gâteaux et les boissons traditionnels <sup>(1)</sup>. Mais ce n'était plus qu'une survivance destinée à disparaître. On peut dire que la forme du stūpa a varié en raison des changements du culte : les corbeilles et coquilles contenant les aliments funèbres furent remplacées par un mât supportant d'autres offrandes; ce mât prit lui-même plus d'importance quand il devint la hampe des drapeaux et des parasols royaux; en même temps, la barrière de bois destinée primitivement à consolider le tumulus s'en écarta pour permettre aux nombreux adorateurs de faire les *pradakṣiṇā* rituelles.

\*  
\* \*

Le cadavre est communément un objet impur. Ceux qui l'approchent, c'est-à-dire tous ceux qui prennent part aux funérailles, se souillent à son contact, et ils restent dans cet état d'impureté tant qu'ils n'en sont pas relevés par des rites appropriés. Cette cérémonie appelée *śāntikarman* marque vrai-

<sup>(1)</sup> Notons également l'usage, attesté par les textes et par les fouilles, d'offrir des pièces de monnaie aux stūpa (cf. FOUCHER, *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, I, p. 62). Or l'offrande de pièces de monnaie aux mânes est un élément du *śrāddhā*.

ment la fin des funérailles. Elle permet aux parents, demeurés jusque-là dans la société du mort, de se séparer de lui et de rentrer dans le monde des vivants.

Cette séparation, ce retour s'expriment par des rites très clairs<sup>(1)</sup>. Les Çaunakin et les Mādhyandina creusaient un fleuve en miniature et y lançaient un petit bateau sur lequel les parents du mort étaient censés prendre place. Non moins significative était la coutume suivante : les vivants élevaient entre eux et le mort, comme une barrière infranchissable, une montagne symbolisée par une pierre. Puis ils rentraient à la maison mortuaire, faisaient sur le foyer une offrande de beurre et prononçaient certaines formules<sup>(2)</sup>.

Les interdictions qui pesaient sur les parents sont relevées; ils ne sont plus tenus de dormir sur le sol et peuvent se coucher sur leur lit. D'après le Kauçika-sūtra, ils s'adressaient au lit en ces termes :

... Nous allons, ô lit, reposer en toi, sains et joyeux; puisses-tu longtemps encore après nous être agréable aux hommes<sup>(3)</sup>!

Ce symbolisme et ces formules expriment clairement le sens de la cérémonie et l'état d'esprit des assistants : on quitte le mort et on rentre parmi les vivants; on se réjouit et on goûte à nouveau la douceur de vivre; le *çāntikarman* est nettement une fête joyeuse.

Les Parinirvāṇa-sūtra ne font qu'une discrète allusion à ces rites. Dans la rédaction des Mūla-Sarvāstivādin, après avoir énoncé les principales phases des funérailles royales, le Buddha termine par ces mots : ... « Après quoi, on célèbre une grande fête. » Et, en effet, quand les reliques sont partagées, chacun des participants, après avoir élevé un *stūpa*, célèbre une grande fête.

<sup>(1)</sup> GALAND, *Bestattungsgebräuche*, p. 121 et suiv.

<sup>(2)</sup> GALAND, *ibid.*, p. 125.

<sup>(3)</sup> GALAND, *ibid.*, p. 126.

Le Mahāparinibbāna-sutta mentionne également la célébration d'une fête après l'érection des divers *thūpa*, mais il est à noter que cette clause est omise dans les dernières recommandations du Buddha.

Que les écrivains sacrés aient évité d'insister sur les rites du *gāntikarman*, cela s'explique aisément. Bien que consacrée par un usage immémorial, cette cérémonie paraissait déplacée après la mort du Buddha. D'ailleurs, toute la doctrine du Maître est une exhortation au calme et au recueillement. C'était une singulière façon de lui rendre hommage que de célébrer une fête bruyante.

Après l'érection des *thūpa*, le rédacteur du Mahāparinibbāna-sutta n'a pas craint de mentionner cette fête, parce que ce sont des laïques qui en prirent l'initiative. Mais quand le Buddha donne à Ānanda ses dernières instructions, il omet complètement le *gāntikarman* : on ne voulait pas que le Maître fût responsable d'une pratique aussi peu recommandable. Après avoir indiqué comment se font les funérailles des Cakravartin, il ajoute : . . . « Un *thūpa* doit être érigé par le Tathāgata ; et quiconque y placera des guirlandes, des parfums ou de la peinture, ou le saluera, ou deviendra en sa présence calme de cœur, celui-là obtiendra longtemps avantage et joie<sup>(1)</sup>. » Cette invitation au calme, là où les autres rédactions parlent de la célébration d'une fête, trahit les intentions de ceux qui ont retouché le texte ; ils ne voulaient pas prêter au Buddha des paroles qui fussent en contradiction avec l'esprit de sa doctrine.

\*  
\* \*

En résumé, les rites funéraires décrits dans les sūtra brahmaniques, les épopées et les Parinirvāṇa-sūtra présentent de

<sup>(1)</sup> Mahāparinibbāna-sutta, V, S 11.

très grandes analogies. Le cérémonial traditionnel indien a fourni la trame des récits bouddhiques. Ceci est surtout vrai; semble-t-il, des récits très anciens dont nous n'avons plus que des recensions remaniées. De bonne heure, certains traits ont été effacés parce qu'ils étaient en désaccord avec les nouvelles tendances de l'Église. C'est ainsi que des traditions relatives aux lamentations des pleureuses, au lavage du corps, au cortège funèbre ont été peu à peu éliminées; nous n'avons pu les restituer que grâce à certains détails conservés dans quelques versions.

Sur ce fond antique, à demi usé, apparaissent des ornements plus éclatants et plus modernes. Ils sont empruntés au cérémonial des rois. Dans les *Parinirvāṇa-sūtra*, l'ensevelissement, la confection du bûcher, la construction du tombeau ne sont point tracés d'après un modèle vulgaire; ils ont les caractéristiques de la pompe funèbre des *Cakravartin*.

Enfin plusieurs traits épars s'expliquent par l'effort des théologiens pour diviniser le Buddha. On admit que sa dépouille était pure et ne saurait être néfaste. Dès lors, certaines pratiques furent transposées, dirigées en sens inverse: on tourna le Maître tête au Nord; son corps fut emporté vers l'Est; la bière et l'urne qui contenait ses cendres furent introduites dans la ville de *Kuṣinārā*. Ces diverses innovations se rattachent au mouvement d'idées qui aboutit à l'apothéose du Buddha.

LE  
CYCLE DES DOUZE ANIMAUX  
ET  
LE SYMBOLISME COSMOLOGIQUE  
DES CHINOIS,  
PAR  
LÉOPOLD DE SAUSSURE.

---

AVANT-PROPOS.

Le cycle des douze animaux, dont il est si intéressant, à divers points de vue, d'élucider l'origine, avait été considéré jusqu'ici comme une entité, comme un bloc indivisible composé de douze termes. Pour en découvrir la provenance, pour savoir s'il était né en Chine ou importé de l'extérieur, les érudits recherchaient à quelle époque il fait son apparition dans la littérature chinoise<sup>(1)</sup>. Comme la plus ancienne énumération de cette série duodénaire ne date que du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, comme d'autre part les turco-mongols l'ont en prédilection, Chavannes a conclu qu'il avait été importé en Chine par les peuples turcs.

Trente ans plus tôt Schlegel avait procédé différemment. En analysant ce cycle, il avait fait deux remarques : 1° de ses

<sup>(1)</sup> Voir F. BOLL, *Sphaera*, Leipzig, 1903; Éd. CHAVANNES, *Le cycle turc des douze animaux*, T'oung Pao, 1905; J. HALÉVY, *Nouvelles considérations sur le cycle des douze animaux*, T'oung Pao, 1906.



douze animaux, six sont domestiques et six sauvages; les animaux domestiques sont les 六畜, les six animaux de sacrifice des Chinois; 2° dans l'uranographie chinoise il y a cinq astérismes relatifs à des animaux qui figurent dans le cycle; or, dans le firmament, ces cinq astérismes sont placés précisément sous le même signe (Bœuf 丑, Dragon 辰, Porc 亥) que dans le cycle, ou sous le signe diamétralement opposé (Serpent 亥, Tigre 申).

Ces constatations avaient déjà, quant à l'origine chinoise, la valeur d'une démonstration pour qui était à même d'en saisir la portée. Mais il est peu de lecteurs, en général, qui ne détournent leur attention dès qu'interviennent les considérations d'ordre astronomique, soit par incompetence, soit par suite d'une défiance, plus ou moins justifiée, à l'égard des déductions d'ordre géométrique en matière de critique historique. Cette prévention s'aggravait du fait que Schlegel, dans son *Uranographie*, s'est laissé aller à des écarts d'imagination peu propres à inspirer confiance. Ainsi s'explique que Chavannes, dans sa discussion de l'origine du cycle, ait passé sous silence les remarques du sinologue hollandais.

Schlegel lui aussi, d'ailleurs, tout en y discernant deux catégories d'animaux, considérait ce cycle comme une entité. Mais la question a changé d'aspect depuis que j'ai montré dans la littérature canonique et classique: 1° un cycle zoaire de six termes, jouant un rôle de première importance dans l'antiquité et formant en quelque sorte l'ossature du cycle des douze animaux; 2° un autre cycle de huit animaux confirmant celui de six termes et démontrant le caractère systématique de ce symbolisme zoaire qui représente les concepts cosmologiques des Chinois appliqués aux divers modes de division de la révolution astronomique.

Je croyais non seulement avoir ainsi tranché définitivement la question d'origine et révélé l'enchaînement du symbolisme

zoaire chinois, mais encore avoir démontré que ce symbolisme atteste (probablement sous les *Tcheou*) une tentative avortée de réforme astronomique et qu'il donne l'explication de l'enchevêtrement des anciens mois turcs. Ce ne fut donc pas sans surprise que je lus dans le *Lun Hêng* de Forke l'appréciation suivante :

The arguments of *de Saussure* are not always easy to grasp, since they suppose a certain amount of astronomical knowledge which most people do not possess. He attempts to show the various astronomical, symbolical, and religious associations attached to the twelve animals by the ancient Chinese <sup>(1)</sup>.

Quand un auteur n'arrive pas à convaincre, il ne doit s'en prendre qu'à lui-même. Si M. Forke, sinologue distingué, n'a pas su voir que la caractéristique de mon étude n'est pas dans l'argumentation astronomique, dont le rôle est partiel et secondaire, mais bien dans la partie documentaire montrant, par des textes classiques, la formation progressive du symbolisme zoaire, c'est évidemment parce que l'enchaînement des faits lui était mal présenté. Effectivement, la dialectique relative aux cycles zodiacaux se trouve dispersée dans plusieurs chapitres différents. Mon excuse est d'avoir été obligé, dans mes *Origines de l'astronomie chinoise*, de déblayer, par une série de monographies, un terrain presque inexploré. Quoiqu'il en soit, l'appréciation de M. Forke aura montré l'utilité de remanier l'exposé du symbolisme zoaire chinois en mettant au premier plan la partie philologique ou documentaire et en présentant les données astronomiques comme accessoires. C'est ce que je me propose de faire ici.

Toutefois, avant d'aborder les textes, il convient pour en

(1) *Lun Hêng* by Alfred Forke, Berlin, 1911, t. II, p. 480. — Mon exposé du symbolisme zoaire avait paru en 1910, dans le *T'oung Pao*, p. 248-262 et 583-648. Quoique l'ouvrage de M. Forke ait paru en 1911, je n'en ai eu connaissance que tardivement.

faire saisir la valeur, de retracer les principes cosmologiques dont les Chinois, depuis la haute antiquité, sont imbus; principes qui leur font considérer toutes les révolutions, physiques ou physiologiques, comme l'effet de deux agents antithétiques, le *yin* et le *yang*, l'un froid et obscur, l'autre chaud et lumineux. Il n'est d'ailleurs pas indispensable, pour comprendre ces idées antiques, de posséder des notions spéciales en astronomie et en physique; il suffit de concevoir que le *midi* correspond au *sud* et à la chaleur; que le *nord* correspond au *froid*, à l'hiver et à minuit; que le *matin* correspond au printemps et le *soir* à l'automne, etc. Toutes ces diverses manifestations physiques sont, pour les Chinois, des phases homologues de l'action réciproque du *yin* et du *yang* dans les diverses révolutions annuelle, diurne, sidérale, azimutale, etc. Certains animaux symbolisent chacune de ces phases et ce symbolisme zoaire s'applique à toute sorte de révolution.

## I. LES PRINCIPES COSMOLOGIQUES.

Les plus anciens documents chinois — les trigrammes de *Fou-hi*, le texte du *Yao-tien*, le calendrier des *Hia* et l'immuable système de division de la sphère céleste<sup>(1)</sup> — nous

<sup>(1)</sup> Le principe fondamental de la cosmologie (et, pourrait-on dire, de la civilisation chinoise) est le concept du *centre* entouré de *quatre régions périphériques*. Le firmament est divisé en *cinq régions* : la région centrale (la calotte circumpolaire toujours visible) et les quatre régions correspondant aux quatre saisons. De même, le monde terrestre est divisé en *cinq régions* : la région centrale (Royaume du milieu) et les quatre régions périphériques d'autant plus barbares qu'elles sont plus éloignées (voir le schéma dans le Tribut de *Yu*). A l'étoile polaire *T'ai yi*, l'Unique suprême, trônant au centre du palais central, correspond le Fils du ciel, « l'homme Unique », trônant au centre du royaume du Milieu. Mais comme le symbolisme zoaire s'applique à la périphérie et non au centre, nous n'avons pas à tenir compte ici de l'élément central et de la théorie quinaire dont j'ai montré ailleurs l'importance aux points de vue cosmologique, philosophique, religieux, social et politique (cf. *Les origines*,

montrent, déjà constitués dès la haute antiquité, les traits essentiels de la cosmologie traditionnelle, à savoir :

1° L'action antithétique des principes *yin* et *yang* (dont le nom était d'ailleurs différent).

2° La division de l'année et du Contour du ciel en quatre saisons dont les équinoxes et solstices marquent le milieu. Chaque saison (ou quartier du ciel) est ainsi partagée par la phase cardinale en deux demi-saisons, d'où résulte une division de la circonférence en 4 et 8 parties. L'année et le Contour du ciel étant, d'autre part, divisés en douze parties par les mois (ou dodécatémoires), il en résulte que la révolution dualistique, dont l'année tropique est le type primordial, se divise en 4, 8 et 12 parties.

3° L'extension de ce système de division à la révolution diurne (nycthémère) et à la révolution azimutale. Cette extension apparaît également dans les plus anciens documents <sup>(1)</sup>. Elle est d'ailleurs naturelle et bien conforme à l'esprit de symétrie des Chinois. Par suite de cette extension, les points cardinaux de l'horizon correspondent aux quatre saisons; le solstice d'hiver correspond à minuit et au nord, l'équinoxe du printemps à 6 heures du matin et à l'est, etc. Les trigrammes de *Fou-hi* et la série duodénaire 子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥, qui représentent

*T'oung Pao*, 1909-1920 et *Le système astronomique des Chinois*, *Archives des sciences physiques et naturelles* [à Paris, chez Le Soudier], 1919-1920).

<sup>(1)</sup> Dans le texte du *Yao tien* :

☰ Le jour maximum correspond au milieu de l'été.

☷ La nuit maxima correspond au milieu de l'hiver.

☱ Le jour moyen correspond au milieu du printemps.

☶ La nuit moyenne correspond au milieu de l'automne.

En effet, l'été et le printemps, saisons actives, correspondent au jour et au *yang*; tandis que l'hiver et l'automne, saisons passives, correspondent à la nuit et au *yin*. (Cf. CHAVANNES, *M. H.*, 1, p. 47, n. 2.)

D'autre part, dans l'antique règle sidérale des *Cho t'i*, le mois 子 correspond au signe 子 de l'horizon, le mois 丑 au signe 丑, etc.

à l'origine les 8 demi-saisons et les douze mois, s'appliquent ainsi indifféremment à l'année, à la journée, au Contour du ciel et au tour de l'horizon. De telle sorte que, pour les Chinois, la graduation d'une boussole, d'une sphère céleste ou d'une montre de poche est la même : ce sont trois cas de la révolution dualistique et les mêmes systèmes de notation servent à en figurer les phases (fig. 1 et 2 ; 8 et 9).

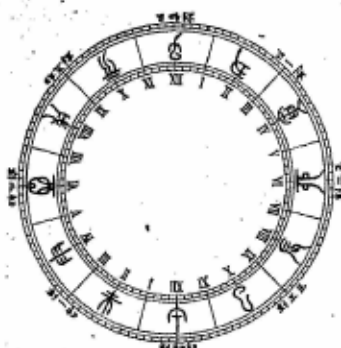


Fig. 1.  
Cadran de montre  
portant les douze signes  
en écriture Li-tseu.



Fig. 2. — Cadran de montre  
où le fabricant européen a mis par erreur  
nos XII heures en face des douze signes  
et des huit trigrammes qui expriment  
la révolution totale de 24 heures.

Les principes antithétiques auxquels on attribue ces révolutions sont, l'un actif *yang*, l'autre passif *yin*.

Le principe *yang* est lumineux, chaud, sec, plein, manifeste et masculin.

Le principe *yin* est obscur, froid, humide, creux, caché et féminin.

Ces deux principes, qui émanent du pôle 太極是生兩儀, ne régissent pas seulement les phénomènes physiques, mais aussi les phénomènes physiologiques. Dans le culte des antêtres, l'alternance des générations est censée leur être sou-

DIVISION EN 4, 8 ET 12 PARTIES DE LA RÉVOLUTION DUALISTIQUE  
SOUS SES FORMES ANNUELLE, DIURNE ET AZIMUTALE.

TRI- GRAMMES.	SIGNES DODÉCAÉNAIRES.	SYMBOLES ZODIAQUES.	LUNAIISON.	HORIZON.	ANNÉE.	JOURNÉE	DUALISME.
☰	子	Rat.	1 <sup>re</sup> lune.	N.	Solstice d'hiver.	Minuit.	Maximum du <i>yin</i> .
☷	丑	Beuf.	2 <sup>e</sup> lune.	N.-E.	—	3 h.	—
☳	寅	Tigre.	3 <sup>e</sup> lune.	E.	Début du printemps.	4 h.	—
☱	卯	Lièvre.	4 <sup>e</sup> lune.	S.-E.	Équinoxe du printemps.	6 h.	Égalité.
☵	辰	Dragon.	5 <sup>e</sup> lune.	S.	—	8 h.	—
☶	巳	Serpent.	6 <sup>e</sup> lune.	S.-W.	Début de l'été.	10 h.	—
☴	午	Cheval.	7 <sup>e</sup> lune.	W.	Solstice d'été.	Midi.	Maximum du <i>yang</i> .
☲	未	Mouton.	8 <sup>e</sup> lune.	N.-W.	—	2 h.	—
☱	申	Singe.	9 <sup>e</sup> lune.	—	Début de l'automne.	4 h.	—
☷	酉	Coq.	10 <sup>e</sup> lune.	—	Équinoxe d'automne.	6 h.	Égalité.
☳	戌	Chien.	—	—	—	8 h.	—
☵	亥	Porc.	—	—	Début de l'hiver.	10 h.	—

mise; et les caractères spécifiques des animaux sont attribués à la prédominance du *yin* ou du *yang*.

Cette application de la théorie dualistique à la zoologie est très ancienne puisque nous la trouvons dans le chapitre *Yao tien* du *Chou king* et dans l'appendice *Chou koua* du *Yi king*<sup>(1)</sup>. Alors même que la doctrine ne se serait pas perpétuée jusqu'à nos jours, il ne serait pas difficile d'en comprendre le symbolisme d'après les caractéristiques des deux principes.

Les animaux *yin* sont ceux qui sont de tempérament *froid*, lent ou patient; ceux qui se plaisent dans l'*humidité*; ceux qui se *cachent* ou qui recherchent l'*obscurité*; ceux qui détruisent ou qui *creusent*; ceux qui sont velus<sup>(2)</sup>. La tortue, le bœuf, le porc, le rat sont des exemples d'animaux soumis au principe *yin*.

Les animaux *yang* sont, au contraire, ceux de tempérament *vif*, *ardent*; ceux qui se plaisent dans les climats *secs* et à la *lumière*; ceux qui sont glabres ou peu velus. Le cheval, le mouton, la caille sont, à des titres divers, des exemples d'animaux influencés par le principe *yang*.

D'après l'association naturelle du *yin* au *nord* et à l'*hiver*, du

(1) Ces intéressantes manifestations d'idées scientifiques, primitives mais très remarquables dans leur syncrétisme unitaire, déterministe et systématique, ont peu attiré l'attention; c'est ce qui explique comment les sinologues ont pu méconnaître l'origine chinoise du cycle zoaire. L'illustre Legge écrit dans sa préface à la traduction du *Yi king*: «I confess my sympathy with P. Régis when he condenses the fifth Appendix into small space holding that the 8<sup>th</sup> and following paragraphs are not worthy to be translated. «They contain — he says — nothing but the mere enumeration of things, some of which may be called *yang*, and others *yin*, without any other cause of so thinking being given.» Si le *Yi king* n'indique pas les raisons pour lesquelles tel être est considéré comme *yin* et tel autre comme *yang*, c'est parce que cela était alors superflu; et le rôle de l'historien est précisément de reconstituer ces raisons, en analysant les faits au lieu de les écarter avec mépris.

(2) La barbe étant, chez les humains, un signe de la virilité, il peut sembler surprenant que le caractère *velu* soit attribué au *yin* et le *chauve* au *yang*. L'idée chinoise, exprimée dans le *Yao tien*, est que le froid développe la toison tandis que l'été la fait tomber.

*yang* au sud et à l'été, les symboles zoaires du nord et de l'hiver seront choisis parmi les animaux *yin*; ceux du sud et de l'été seront des animaux *yang*. Ainsi, par exemple, les textes antiques nous montrent que le *bœuf*, placé au nord, symbolise le *yin* par opposition au *cheval*, placé au sud, qui symbolise le *yang*. Cette constatation, basée sur des documents, explique la position de ces symboles dans le cycle des douze animaux, alors même que nous ne devinerions pas pourquoi l'un d'eux est considéré comme *yin* et l'autre comme *yang*. Mais quand on connaît les caractéristiques des deux principes, il n'est pas difficile de concevoir que l'animal lent et docile soit assimilé au *yin* tandis que l'animal vif et fringant correspond au *yang*.

Toutefois le caractère de l'animal n'est pas toujours la seule raison qui le voue au *yin* ou au *yang*. On tient compte parfois de sa fonction. Ainsi, par exemple, le coq symbolise l'est et le *yang* par opposition au chien qui symbolise l'ouest et le *yin*, non seulement parce que le premier est ardent et combatif, le second docile, fidèle et obéissant, mais surtout parce que le premier annonce l'aurore, au levant, tandis que le second prend sa faction au crépuscule, au couchant et commence à aboyer à la tombée de la nuit <sup>(1)</sup>.

(1) Dans le rituel de la dynastie Tcheou l'administration de l'empire est répartie en six ministères (du Ciel, de la Terre, du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver) d'après une formule cosmologique. A chacun de ces ministères sont attachés des officiers de l'animal symbolique, les officiers du coq 雞人 au ministère du printemps (= matin = E.), les officiers du chien 犬人 au ministère de l'automne (= soir = W.), etc. Les officiers du coq sont chargés d'une fonction protocolaire : «Lorsqu'il y a un grand sacrifice, l'officier coq annonce le lever de l'aurore, pour éveiller les divers officiers de la cour... En général, pour toutes les cérémonies officielles dont l'époque est fixée, il annonce l'heure de la cérémonie» (trad. Ed. Bror).

L'association du chien au ministère de l'automne, qui est celui de la justice et des châtiments, semble aussi inspirée par l'idée que le chien, en dénonçant les voleurs, est l'auxiliaire prédestiné de la justice. Le *Li ki* spécifie cette asso-



## II. LES CYCLES ZOAIRE PRIMORDIAUX.

*Le cycle des quatre animaux.* — Le plus ancien cycle zoaire chinois est d'ordre uranographique. C'est celui des quatre animaux, dont la haute antiquité n'est pas contestée, qui symbolisent les quartiers (ou palais) du ciel correspondant aux quatre saisons :

E. Le *Dragon* symbolise le printemps et le palais oriental.

S. L'*Oiseau* symbolise l'été et le palais méridional.

W. Le *Tigre* symbolise l'automne et le palais occidental.

N. La *Tortue* symbolise l'hiver et le palais boréal.

L'*Oiseau* (qui à l'origine fut la caille) et la *Tortue*, emblèmes de l'été *yang* et de l'hiver *yin*, sont en rapport manifeste avec la théorie dualistique. Au contraire, le *Dragon* et le *Tigre*, symboles des deux constellations (Scorpion et Orion) qui, dans une période très reculée, représentaient le printemps et l'automne, sont antérieurs à cette théorie<sup>(1)</sup>.

ciation métaphysique du chien à l'automne : « Au milieu de l'automne le Fils du Ciel accomplit l'exorcisme destiné à promouvoir l'influence de l'automne au moyen (du sacrifice) d'un chien... » Le *Tcheou li* montre le même sacrifice accompli par le ministre de la justice.

On remarquera que cette association du coq au printemps et du chien à l'automne est basée d'abord sur la révolution diurne (coq = matin = E., chien = soir = W.), puis transportée à la révolution annuelle; ce qui est un nouvel exemple de l'équivalence, aux yeux des anciens Chinois, de toutes les formes de la révolution dualistique (matin = E. = printemps).

<sup>(1)</sup> Ces deux constellations jouent un rôle spécial dans le folklore chinois, comme j'ai eu l'occasion de le rappeler dans le *Journal asiatique* de juillet 1919 (p. 147) en citant un texte du *Tso tchouan* dont voici la suite : « Ces deux constellations annoncent au peuple le matin et le soir des époques. » Diamétralement opposées, elles semblent se poursuivre dans la révolution diurne et annuelle, l'une se couchant quand l'autre se lève. Mais elles indiquent la saison d'après l'ancien principe lunaire, c'est-à-dire d'après le lieu où la lune fait son plein, à l'opposé du soleil; tandis que l'*Oiseau* et la *Tortue*, emblèmes créés postérieurement par l'astronomie solaire, indiquent le

*Le cycle des six animaux.* — Vient ensuite le cycle des six animaux domestiques, autrement dit des six animaux de sacrifice, qui symbolisent le *yin*, le *yang*, et les quatre saisons (ou les quatre points-cardinaux).

Système normal.		N. <i>Porc.</i>	YIN. <i>Bœuf.</i>	
	W. <i>Chien.</i>			E. <i>Coq.</i>
		S. <i>Mouton.</i>	YANG. <i>Cheval.</i>	

Cette série se trouve, comme je l'ai montré, dans le *Tcheou li* et, à l'état fragmentaire, dans le *Li ki*. Elle a été affectée par la réforme des *Tcheou*, qui substituèrent à l'ancien couple *yin-yang* = N. et S. le couple *Ciel-Terre* = *Haut et Bas*, la Terre devenant une divinité féminine fécondée par le Ciel divinité masculine<sup>(1)</sup>; ce qui prouve qu'elle est antérieure à la dynastie des *Tcheou*.

Système des <i>Tcheou</i> .				CIEL.		
	S.	W.	TERRE.	E.	N.	
	<i>Mouton.</i> <i>Cheval.</i>	<i>Chien.</i>	<i>Bœuf.</i>	<i>Coq.</i>	<i>Porc.</i>	

Comme il serait peu convenable de donner au Ciel un symbole zoaire, le *cheval*, symbole du *yang* (et par conséquent de la chaleur), reste au sud avec le *mouton*<sup>(2)</sup>.

quartier du ciel où séjourne le soleil. Nous verrons plus loin qu'on essaya de supprimer ce caractère mixte en intervertissant les emblèmes *Tigre* et *Dragon*, tentative qui dérangerait l'ordre primitif des animaux du cycle de 12.

<sup>(1)</sup> Cette transformation dans les croyances a été mise en lumière par Legge et Chavannes. (Voir *Les Origines*, *T'oung Pao*, 1910, p. 252, 260, 610.)

<sup>(2)</sup> Le même fait se retrouve dans le culte de *T'ai yi*. L'empereur jaune ne

*Le cycle des huit animaux.* — Ce cycle se trouve dans l'appendice *Chou koua* 說卦傳, du *Yi king*, chapitre antérieur à Confucius, comme Chavannes l'a montré (*M.H.*, V, p. 401). Mais aucun auteur, chinois ou européen, n'avait songé jusqu'ici à faire le rapprochement entre ce cycle et celui des douze animaux. Le texte dit :

				SYSTÈME DE :	
				<i>Fou-hi</i>	<i>Yi king</i>
乾	爲	馬	<i>K'ien</i> = Cheval...	S.	N.-W.
坤	"	牛	<i>K'ouen</i> = Bœuf....	N.	S.-W.
震	"	龍	<i>Tchen</i> = Dragon...	N.-E.	E.
巽	"	雞	<i>Souen</i> = Coq.....	S.-W.	S.-E.
坎	"	豕	<i>K'an</i> = Porc.....	W.	N.
離	"	雉	<i>Li</i> = Faisan...	E.	S.
艮	"	狗	<i>Ken</i> = Chien....	N.-W.	N.-E.
兌	"	羊	<i>Touei</i> = Mouton...	S.-E.	W.

On sait que le roi *Wen*, auteur présumé du *Yi king* et père du fondateur de la dynastie *Tcheou* (xii<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), a remanié d'une manière arbitraire les trigrammes de *Fou-hi*, dont la régularité symétrique convenait mal aux fantaisies mystiques de l'art divinatoire (fig. 3 et 4). D'autre part, le texte ci-dessus, après avoir débuté régulièrement par le

pouvant rester au centre, symbole du ciel, s'en va loger au S.-W., avec l'empereur rouge. (Cf. *M. H.*, III, p. 490.)

En parcourant la table des matières de la traduction française du *Tcheou li* (Ed. Biot), on verra la répartition des animaux dans les ministères. Cette répartition est d'ailleurs résumée dans le passage où il est dit : «Le *Siao tsong* po répartit les six animaux de sacrifice entre les cinq ministères.» *Tcheng tong*, le plus ancien des commentateurs, ajoute (p. 445) :

Le bœuf est attribué au second ministre (Terre); le coq au troisième ministre (printemps); le cheval et le mouton au quatrième ministre (été); le chien au cinquième ministre (automne); le porc au sixième ministre (hiver).

Voir le *Toung Pao*, 1910, p. 248 et suiv.

couple *Cheval-Bœuf* correspondant au S. et au N., énumère en désordre le reste de la liste. Il faut donc, pour étudier cette série, la remettre dans l'ordre de l'un et l'autre systèmes.

Nous remarquons alors que, selon le système de *Fou-hi*, les trois animaux domestiques *yin* (Porc, Chien, Bœuf) se rangent en contiguïté dans la région (*yin*) du nord à l'ouest; et que



Fig. 3.

Trigrammes cosmologiques  
de *Fou-hi*.



Fig. 4.

Trigrammes astrologiques  
du roi *Wen*.

les trois animaux domestiques *yang* (Mouton, Cheval, Coq) se rangent en contiguïté dans la région (*yang*) méridionale, du sud-ouest au sud-est :

Porc.....	W.	} Animaux <i>yin</i> .
Chien.....	N.-W.	
Bœuf.....	N.	
Dragon....	N.-E.	
Faisan....	E.	} Animaux <i>yang</i> .
Mouton...	S.-E.	
Cheval....	S.	
Coq.....	S.-W.	

Ce groupement est déjà significatif. Mais, sauf en ce qui concerne le Bœuf (N.) et le Cheval (S.), il ne nous satisfait pas entièrement, car nous obtenons :

*Porc, Chien, Bœuf. Mouton, Cheval, Coq.*

tandis que la série déduite du *Tcheou li* était :

*Chien, Porc, Bœuf. Mouton, Cheval, Coq.*

ce qui montre une permutation du Chien et du Porc. Comme deux animaux nouveaux, le Dragon et le Faisan, ont été introduits en plus des six animaux de sacrifice, il est naturel de penser que ce dérangement a été causé par leur intercalation ; c'est ce que nous allons examiner.

Remarquons d'abord que ces deux animaux supplémentaires, Dragon et Faisan, sont empruntés au cycle uranographique des quatre animaux et qu'ils symbolisent l'empereur et l'impératrice.

L'Oiseau (鳥 *niao* du *Yao tien*), le symbole du quartier méridional et de l'été, était primitivement la caille, comme le montre le nom des dodécatémoies estivales (fig. 7)<sup>(1)</sup>. Comme Schlegel l'a supposé, cette caille s'est transformée en faisán, puis en phénix. J'ai confirmé son hypothèse en constatant que, dans le Rituel des *Tcheou*, c'est le faisán, ou plutôt la poule faisane qui est brodée sur la robe de la souveraine, que c'est la poule faisane qui figure parmi les douze symboles antiques dont parle le *Chou king* (*T'oung Pao*, 1910, p. 592) et que cette transformation de la caille en faisane est en rapport avec l'avènement du couple Ciel-Terre qui fit déplacer le *yang* au nord et le *yin* au sud, où fut fixé le symbole de l'impératrice.

<sup>(1)</sup> 鶉首, etc. — Ce symbolisme provient de ce que la caille apparaît au début de l'été et disparaît au début de l'automne, d'où la légende qu'elle naissait des feux de l'été (*T'oung Pao*, 1909, p. 264).

Quant au Dragon, c'est le nom de la constellation la plus importante du ciel chinois, qui occupe tout le palais du printemps et servait, dans la période primitive, à marquer le début de l'année civile; le dragon est devenu l'emblème de l'empereur terrestre parce que, comme Fils du ciel, il est placé à la gauche de l'étoile polaire, à l'est, côté du printemps.

Comme, dans le cycle de huit termes, les deux animaux *Dragon* et *Faisan*, ajoutés aux six animaux domestiques, corres-



Fig. 5.  
Trigrammes cosmologiques  
de la dynastie Tcheou <sup>(1)</sup>.

pondent, l'un au Palais oriental, l'autre au Palais méridional, c'est-à-dire à l'est et au sud, il m'est venu à l'idée que ce couple quadrantal pourrait bien avoir donné le ton à la répartition zoaire de ce cycle. Cela se vérifie, en effet. Dans le système du roi *Wen*, le Dragon et le Faisan conservent leur place normale E. et S., à un quadrant l'un de l'autre; et les trois couples d'animaux domestiques suivent la même règle. Au lieu

<sup>(1)</sup> Dans ces trois figures les lettres latines et chinoises ont été tournées à tort vers l'extérieur. Les trigrammes sont censés vus du centre.

d'être diamétralement opposés l'un à l'autre ( $180^\circ$ ), les termes de chaque couple sont répartis par quadrants ( $90^\circ$ ) :

YANG.		YIN.	ANGLE.
Le Dragon E.	s'oppose au	Phénix S.	$90^\circ$
Le Coq S.-E.	s'oppose au	Chien N.-E.	$90^\circ$
Le Cheval N.-W.	s'oppose au	Bœuf S.-W.	$90^\circ$
Le Mouton W.	s'oppose au	Porc N.	$90^\circ$

De telle sorte que les quatre animaux *yang* se trouvent diamétralement opposés dans un sens, et les quatre animaux *yin* opposés dans le sens transversal :

		YIN.	
		(N.) Porc. Chien.	
	Cheval.		Dragon (E.).
YANG. (W.)	Mouton.		Coq. YANG.
		Bœuf. Faisan (S.).	
		YIN.	

Tel est le principe de symétrie, inspiré par la position du couple *Dragon-Faisan* sur le Contour du ciel, qui a déterminé l'association des animaux aux trigrammes dans le système du *Yi king*.

Cette constatation est importante. Elle montre que le cycle zoaire du *Yi king*, en apparence tout différent de celui du *Tcheou li*, est essentiellement le même puisqu'il confirme que le *Cheval* s'oppose au *Bœuf*, le *Coq* au *Chien* et le *Mouton* au *Porc*, ce qui va nous donner la clef du cycle des douze animaux.

### III. LE CYCLE DES DOUZE ANIMAUX.

Nous avons vu que les Chinois divisaient la révolution dualistique en 4, 8 et 12 parties représentées par les quatre sai-

sons, les huit demi-saisons et les douze mois; il est donc naturel de trouver, après les cycles zoaires de 4, 6 et 8 termes, un cycle de 12 animaux auquel s'applique la notation 子, 丑, 寅, . . . de même que les huit trigrammes s'appliquent au cycle des 8 animaux.

	N.		
	亥	子	丑
	Porc.	Rat.	Bœuf.
戌 CHIEN.			Tigre. 寅
W. 酉 Coq.			Lièvre. 卯 E.
申 Singe.			DRAGON. 辰
	Mouton.	Cheval.	Serpent.
	未	午	巳
		S.	

Ce cycle existe, en effet, et, comme tous les cycles zoaires chinois, il est caractérisé par le fait que chacun de ses termes symbolise une fraction déterminée de la révolution annuelle, diurne ou azimutale. Le premier terme de cette série le *Rat* correspond au signe 子, par conséquent au nord, au solstice d'hiver, à minuit; ses termes cardinaux sont le *Rat* (N.), le *Lièvre* (E.), le *Cheval* (S.), le *Coq* (W.).

Je suppose que, pour quiconque a suivi les explications précédentes, la question de son origine chinoise se trouve déjà résolue. Car sur les douze animaux nous reconnaissons: 1° les animaux domestiques du cycle de six termes; 2° les constellations *Dragon* et *Tigre* du cycle de quatre termes. Nous constatons que le *Porc* et le *Bœuf* se trouvent, comme de juste, dans le quartier boréal (= hiver), le *Cheval* et le *Mouton* dans le quartier méridional (= été); nous voyons en outre que le *Coq* et le *Chien*, le *Dragon* et le *Tigre*, symboles du printemps et de l'automne, sont placés dans les quartiers équinoxiaux. Avant même de connaître la raison de la situation des quatre animaux complémentaires (*Rat*, *Singe*, *Serpent*, *Lièvre*), nous savons donc



que l'ossature et la majeure partie de ce cycle proviennent des cycles primordiaux et qu'il est essentiellement chinois, non seulement par la composition des termes, mais par leur répartition cosmologique.

Il offre toutefois une énigme. Pourquoi le coq, qui annonce l'aurore à l'est, est-il placé à l'ouest, à côté du chien auquel il devrait être opposé? La réponse se présente d'elle-même quand on constate la transposition inverse : le *Tigre* (Orion), qui devrait être à l'ouest, se trouve à l'est, à côté du Dragon (Scorpion) auquel il devrait être opposé. Il y a donc eu dans les termes équinoxiaux une interversion partielle : le couple *Dragon-Chien* est bien placé, mais les couples *Coq-Lièvre* et *Tigre-Singe* sont intervertis.

La raison de cette transposition vient immédiatement à l'esprit si l'on connaît l'astronomie chinoise. Car les palais célestes du printemps et de l'automne sont eux-mêmes intervertis : les Chinois appellent Palais du printemps celui où le soleil se trouve en automne et Palais de l'automne celui où le soleil séjourne au printemps. Dans le but de concilier toutes les révolutions par un même type dualistique, ils disposent les 12 signes (qui désignent originellement les douze lunaisons) dans le sens de la révolution diurne du soleil, c'est-à-dire dans le sens des aiguilles d'une montre, alors que le soleil, en réalité, parcourt les constellations en sens inverse <sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> Cette interversion des signes chinois a surpris maint auteur : « Je ne sais comment expliquer cette manière de compter rétrograde qui, selon nos idées, est absurde; car le Verseau serait le premier signe, le Capricorne le second et ainsi de suite » (Ideler). — « But the vernal mansions go to the west, in opposition to the prevailing notion of the Chinese that spring belongs to the east. This discrepancy does not seem however to trouble their mind at all and we may safely leave it unexplained » (Chalmers). — Plus récemment, M. Aug. Barth, dans une lettre publiée par Éd. Chavannes (*M.H.*, IV, p. 555), s'étonnait de voir *Sseu-ma Ts'ien* énumérer les signes en sens inverse du mouvement annuel.

Comme je l'ai montré dans les *Origines*, et, d'une manière plus synthé-

De tout temps le conservatisme chinois a eu pour correctif l'idée métaphysique que, à l'avènement d'une dynastie, il faut procéder à des transformations pour harmoniser le nouveau « mandat » avec l'influence actuelle des choses. On change alors le costume, les rites, le calendrier et parfois les règles astronomiques. A l'avènement des *Tcheou*, nous l'avons vu, on rendit officiel le nouveau couple Ciel-Terre, ce qui fit déplacer le *yin* au sud et le *yang* au nord (fig. 3 et 5). — D'autre part, lorsque cette dynastie tomba en décadence, les grands vassaux s'arrogèrent le titre de roi et tendirent à décréter eux-mêmes des innovations pour faire acte d'indépendance. Il est fort possible que la tentative de supprimer l'interversion apparente des palais équinoxiaux ait eu lieu dans un des États féodaux, par exemple dans la principauté semi-turque de *Ts'in* qui se vantait de ne pas gouverner avec le *Chou* et le *Che* et qui, en toute occasion, cherchait à briser le traditionalisme, comme on le vit bien lorsque, parvenu à la dignité impériale, son dynaste ordonna la destruction des livres classiques.

Les promoteurs de cette réforme trouvèrent, avec raison, illogique de placer le printemps à l'est alors que le soleil séjourne en cette saison dans le palais occidental. Mais, puisque les Chinois voient dans la révolution dualistique non pas seule-

tique, dans *Le système astr. des Chinois*, cette interversion provient de ce que les divisions sidérales chinoises dérivent de l'ancien zodiaque lunaire asiatique qui servait à déterminer les dates annuelles d'après le lieu sidéral du plein de la lune, lequel se produit à l'opposé du soleil. Lorsque, vers le *xxv<sup>e</sup>* siècle, les Chinois adoptèrent l'astronomie solsticiale qui caractérise leur système et le texte du *Yao tien*, ils attribuèrent au soleil les deux palais solsticiaux et conservèrent à la lune les deux palais équinoxiaux, où l'ancien repère du Nouvel-An (*Kio*, la Corne du Dragon) a continué à jouer dans le folklore sidéral son ancien rôle fondamental. Le *Tcheou li* nous a transmis, entre autres, un vestige de ce partage du Contour du Ciel entré la lune et le soleil : 冬夏致日、春秋致月、以辨四時之敘。 « Aux solstices d'hiver et d'été, le soleil; aux équinoxes du printemps et d'automne, la lune; servent à pourvoir au règlement des quatre saisons. »

ment le cours de l'année sidéro-solaire, mais aussi la révolution diurne, cette réforme entraînait un autre inconvénient, celui de faire tourner les heures de la journée en sens inverse du soleil et de placer le coq, symbole du matin, à l'occident. Il avait en outre ce défaut bien plus grave de déplacer les deux grands repères sidéraux Orion et Scorpion; auxquels le peuple était si attaché et dont le *Tso tchouan* dit qu'ils marquent « le matin et le soir des époques »<sup>(1)</sup>. Aussi la réforme resta-t-elle bâtarde : on put bien transposer le coq et le lièvre, le tigre et le singe, mais le Dragon, symbole du palais oriental et de l'empereur resta inamovible, à la place assignée par sa position sidérale, c'est-à-dire au signe 辰.

*Les trois formes successives du cycle.* — Pour nous rendre compte de ce que fut le cycle originel, nous n'avons donc qu'à remettre en place les deux couples intervertis; si la réforme avait été complète, elle aurait donné la liste intermédiaire; en définitive c'est la forme mixte qui a prévalu.

Pour qui est familiarisé avec la cosmologie, l'uranographie et le symbolisme des Chinois, ce processus est d'une évidence complète. Mais on pourrait souhaiter, pour rendre la démonstration plus tangible, de découvrir un ancien document où les animaux seraient numérotés d'après l'ordre originel et où leur ordre traditionnel apparaîtrait par conséquent déréglé. Par un prodigieux hasard, cet improbable document existe. Il nous

(1) C'est très probablement le caractère traditionnel et religieux de ces deux repères qui, dans la haute antiquité, empêcha d'étendre l'astronomie solaire aux quatre palais et fit conserver à la lune les palais équinoxiaux.

Dans l'ouvrage *L'horloge* de M. Mathieu Planchon, on voit une figure japonaise moderne du cycle, où les douze animaux sont disposés dans le sens annuaire vrai (inverse des aiguilles d'une montre). L'auteur de ce dessin ne s'est pas douté qu'il surajoutait ainsi une réforme à une autre; de telle sorte que le coq, deux fois déplacé, se retrouve à l'est.

a été transmis par le chronologiste arabe Albiruni : c'est la liste des mois turcs préislamiques.

## LE CYCLE DES DOUZE ANIMAUX.

PALAIS.	SIGNES.	ORIGINEL.	MOIS TURCS.	RÉFORMÉ.	MOIS TURCS.	TRADI- TIONNEL.	MOIS TURCS.
N. =	亥 XII.	Porc.	11	Porc.	11	Porc.	11
	子 I.	Rat.	12	Rat.	12	Rat.	12
	丑 II.	Bœuf.	1	Bœuf.	1	Bœuf.	1
E. =	寅 III.	Singe.	↑ 4	Tigre.	5	Tigre.	↑ 5
	卯 IV.	Coq.	3	Lièvre.	6	Lièvre.	6
	辰 V.	Dragon.	2	Chien.	7	Dragon.	2
S. =	巳 VI.	Serpent.	8	Serpent.	8	Serpent.	8
	午 VII.	Cheval.	9	Cheval.	9	Cheval.	9
	未 VIII.	Mouton.	10	Mouton.	10	Mouton.	10
W. =	申 IX.	Tigre.	5	Singe.	↑ 4	Singe.	4
	酉 X.	Lièvre.	6	Coq.	3	Coq.	3
	戌 XI.	Chien.	7	Dragon.	2	Chien.	7

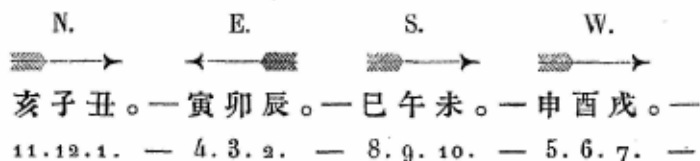
*La numérotation des mois turcs.* — Ces mois portent des noms ordinaux, comme nos mois *septembre, octobre*, etc.; et, comme eux, ces noms ne correspondent pas à leur rang dans l'année; ils signifient : *Grand mois, Petit mois, Premier, Second, Sixième, Cinquième, Huitième*, etc. :

G. P. 1. 2. 6. 5. 8. 9. 10. 4. 3. 7.

Quand mes yeux tombèrent par hasard sur cette liste, dont le désordre a tellement intrigué les érudits, je vis immédiatement qu'elle dérivait des trimestres sidéraux discontinus



pas à se conformer à l'ordre chronologique des mois : ils sont numérotés dans l'ordre discontinu de la théorie des cinq éléments, en suivant, dans chaque palais, l'ordre habituel des signes (dans le sens des aiguilles d'une montre), sauf dans le palais oriental où l'ordre astronomique est rétabli en faveur du Dragon :



Cette dérogation à l'ordre fictif est très remarquable. Elle confirme que, si le principe du zodiaque lunaire était tombé en désuétude pour l'ensemble de l'année, il se perpétuait cependant dans les traditions populaires relatives à l'archaïque repère du Nouvel-an, marqué par le plein de la lune dans *Cheou-sing* (= *Kio*) le *Princeps signorum* de la période primitive. L'ordre fictif, adopté pour le reste de l'année, cédait donc la place à l'ordre réel sidéro-lunaire pour l'observation traditionnelle du 立春 *Li-tch'ouen*<sup>(1)</sup>. De même que, dans la haute antiquité, on maintint le principe lunaire dans les palais équinoxiaux, pour ne pas toucher au symbole du printemps; de même que les réformateurs du cycle zodiacal ne purent faire accepter le déplacement du Dragon; de même encore les anciens Turcs (ou leurs maîtres chinois) firent une exception dans l'ordre des signes en faveur du Dragon, afin de lui maintenir son ancien rang (comme sur les figures 6 et 7). La liste d'Albiruni vient ainsi

<sup>(1)</sup> Voir le *Toung Pao*, 1910, p. 462. — La liste (*originelle*) des mois turcs nous révèle ainsi un de ces compromis, caractéristiques de la mentalité chinoise, entre les innovations et la tradition; compromis dont j'ai cité maint exemple et dont le cycle (*traditionnel*) des 12 animaux fournit un second cas nécessairement bien postérieur au premier.

confirmer ce que j'avais induit, avant de la connaître, sur l'immuabilité du Dragon.

Sans entrer dans tous ces détails, le lecteur qui désirerait simplement s'assurer de la concordance des mois d'Albiruni et du cycle traditionnel des douze animaux n'a qu'à regarder, sur le tableau ci-dessus, la numérotation inscrite à côté des listes originelle, réformée et traditionnelle, qui aboutit dans la dernière colonne à reproduire la série d'Albiruni<sup>(1)</sup>.

*Les six animaux sauvages.* — Le cycle des douze animaux comprend, avons-nous dit, les six animaux domestiques rituels, auxquels s'ajoutent six animaux sauvages (dont deux nous sont déjà connus par le cycle de quatre termes). Comme les animaux domestiques sont répartis à raison de deux par palais solsticial et un par palais équinoxial, les animaux sauvages sont nécessairement répartis à raison de deux par palais équinoxial et un par palais solsticial. La distribution originelle était donc la suivante :

		N.		
		Porc.	Rat.	Bœuf.
	Chien.			Sing.
W.	Lièvre.			Cog. E.
	Tigre.			Dragon.
	Mouton.	Cheval.	Serpent.	
		S.		

<sup>(1)</sup> Je dois m'excuser auprès de M. H. Oldenberg, comme auprès de M. Forke, pour avoir, précédemment, présenté les faits si peu clairement. Dans son mémoire intitulé *Nakshatra und Sieou*, le savant indianiste écrit :

«Täusche ich mich nicht, liegt ein ähnlicher Fehler in Saussures Behandlung der alttürkischen Monatsnamen... Für S. ist die Erklärung «d'émblée évidente» : chinesische Schlösser der Himmelsgegenden mit Umstellung, teilweiser Beseitigung der Umstellung, Ausnahme von dieser teilweisen Beseitigung. Durch solche Operationen lässt sich ja Alles erreichen, aber sind sie wahrscheinlich? Wie einfach und nahliegend ist die Vermutung, dass eben nur die Reihenfolge bei Alberuni in Unordnung geraten ist! So Marquart, *Chronol. der alttürkischen Inschriften*; dasselbe spricht mir Herr. Vilh. Thomsen (brief-

On remarquera que les points cardinaux opposés sont représentés par un animal domestique et par un animal sauvage.

Nous avons déjà vu que le *Dragon* et le *Tigre* représentent deux constellations. Ces deux constellations sont situées précisément sous les signes 辰 et 申, comme dans le cycle <sup>(1)</sup>.

Le *rat*, qui symbolise le Nord, n'est pas un terme uranographique, mais essentiellement cosmologique. C'est le type le plus parfait de l'animal *yin*; aussi le *Yi king* (*Chouo koua*) l'assimile-t-il au trigramme *Ken*, qui correspond au N.-E. dans le système du roi *Wen* et au N.-W. dans celui de *Fou-hi*: 艮爲鼠 <sup>(2)</sup>.

Le rat vit dans les ténèbres, furtif et caché; il creuse, il vide, il détruit, il ne craint ni l'humidité ni l'eau; tous ces traits le caractérisent comme *yin* absolu, car le principe *yin* est défini comme obscur, caché, creux, vide <sup>(3)</sup>. La position du rat, au

lich) als seine Ueberzeugung aus; er fügt Verweisung hinzu auf Hirth und Barthold.»

Cette appréciation montre en tout cas combien les spécialistes des origines turques se doutaient peu du caractère chinois de cette série.

<sup>(1)</sup> *Ts'an* (Orion) constitue la dodécatémerie *Che-Teh'en*, placée sous le signe 申 (fig. 7). Son nom de Tigre blanc est incontesté; il se trouve par exemple dans *Sseu-ma Ts'ien* 參爲白虎. — Quant à la constellation du Dragon, qui s'étend sur tout le palais du printemps, sa tête, qui servait de repère annuel, constituait la dodécatémerie *Cheou sing*, placée sous le signe 辰.

<sup>(2)</sup> Le même chapitre dit que *K'an* (qui correspond au N. dans le système du roi *Wen* et à l'W. dans celui de *Fou-hi*) est le symbole «de l'eau... de ce qui est furtif et caché... de la lune... des voleurs». On voit là une curieuse confusion — dont j'ai cité maints exemples analogues — entre les systèmes. L'eau et les voleurs correspondent au N. (*K'an* du roi *Wen*). La lune correspond à l'W. (*K'an* de *Fou-hi*), fig. 3 et 4.

<sup>(3)</sup> Le nom de la dodécatémerie solsticiale *Huan-hiao*, où se produit le *yin* maximum, signifie le creux d'arbre pourri et dans le *Tao tchouan* on prédit la famine parce que la planète Jupiter était entrée irrégulièrement dans cette dodécatémerie. Le solstice d'hiver est en effet le zéro absolu; il évoque l'idée de famine et de vide.

Le *Li ki* prescrit de sacrifier à la lune sur un autel creux, car la lune, astre *yin* (opposé au soleil, astre *yang*), se creuse périodiquement.



Nord, dans le cycle des 12 animaux, est donc entièrement conforme à la théorie et à la littérature canonique.

Le lièvre, qui représente l'Ouest, est le symbole de la lune; il s'oppose au *coq*, qui annonce le soleil.

L'association du lièvre à la lune se voit dans un des douze emblèmes de la haute antiquité auxquels le *Chou king* fait allusion (cf. *T'oung Pao*, 1910, p. 592).

Cette association est facile à comprendre quand on connaît les habitudes nocturnes de cet animal. Le lièvre, d'abord, est un animal *yin* par cela même qu'il est timide et inoffensif, restant caché le jour et ne circulant que la nuit. En outre, la lune paraît exercer sur lui une influence mystérieuse : il se réunit en bandes au clair de lune et se livre à des jeux, silencieux et bizarres, qui semblent le sortir de son naturel. Un auteur cynégétique, sans rien connaître du symbolisme chinois, a deviné avec justesse que « les jeux du lièvre au clair de lune avaient dû frapper l'esprit des primitifs » (CUNISSET-CARNOT, dans *La Chasse moderne* et *La vie à la campagne*).

D'autre part, l'Est étant le côté du soleil (*yang*), l'Ouest est celui de la lune (*yin*). Les deux signes équinoxiaux 卯 et 酉 (E. et W.), qui, originellement, représentent une porte ouverte (printemps) et une porte fermée (automne), sont appelés « les portes du soleil et de la lune ».

La position du lièvre à l'W. dans le cycle zodiacal primitif est donc entièrement conforme au symbolisme chinois, symbolisme qui doit dater de la haute antiquité si la figuration traditionnelle des symboles brodés sur la robe des anciens dignitaires est exacte (cf. *M.H.*, III, p. 203-205).

Les deux derniers animaux sauvages, le *Singe* et le *Serpent*, jouent un rôle plus effacé. Ils n'interviennent dans le cycle que par opposition à leur partenaire respectif, le *Tigre* et le *Porc*.

L'opposition du Singe au Tigre est spécifiée par l'un des

douze emblèmes de la haute antiquité, figurant deux vases rituels, le vase au Tigre et le vase au Singe, sur lesquels ces animaux sont représentés (*vide loco citato*); ce qui est confirmé par le *Tcheou-li* :

Aux sacrifices intermédiaires on se sert des vases *Yi*, dits vase du tigre et vase du grand singe.

Quant à l'opposition entre le Porc et le Serpent, qui se manifeste encore de nos jours dans le proverbe 已亥一冲, dont la raison d'être m'était inconnue en 1910, je l'ai comprise en apprenant, par une chronique de M. Ed. Perrier, directeur du Muséum, que le Porc (sauvage ou domestique) possède une immunité contre la morsure des serpents, qu'il est friand de ces reptiles et qu'il a été employé par divers peuples à la destruction des serpents.

En outre du fait que le porc est attaché à la région boréale, dans la série de six termes, par opposition au mouton, la place du porc et du serpent dans le cycle de douze est déterminée par des conditions uranographiques. L'astérisme des porcs 豕 韋 *Che wei* (alias *Tsiu-tseu*, Pégase) constitue précisément la dodécatémerie marquée du signe 亥. D'autre part, le Serpent est un astérisme chinois, situé au Nord de celui du porc, sur la Voie lactée. C'est pourquoi le *Sing King* dit : 蛇居河 le Serpent habite le Fleuve (céleste). Or j'ai signalé un texte du *Kia yu* dans lequel *Tseu hia*, le disciple de Confucius, dit : « Dans l'expression Gué de 已亥, 已 est mis à la place de trois, 亥 est mis à la place de 豕. » Ce texte montre qu'à l'époque confucéenne 已 et 亥 étaient déjà mis en opposition (des deux côtés du Gué du Fleuve) et que 亥 était considéré comme équivalant à porc<sup>(1)</sup>.

(1) Cf. *Young Pao*, 1910, p. 602. Le dictionnaire *Chou wen* (1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.) explique le caractère 已 comme étant la figuration d'un serpent (voir sa forme antique fig. 1) et le caractère 亥 comme étant autrefois identique au

Quoique placé dans le cycle des douze animaux sous le signe 巳, le Serpent n'y figure donc pas comme un animal de l'été, mais seulement à cause de son opposition au Porc. C'est ce que confirme le passage du *Tso tchouan* (à la date 545) disant, pour exprimer que la température du dernier mois de

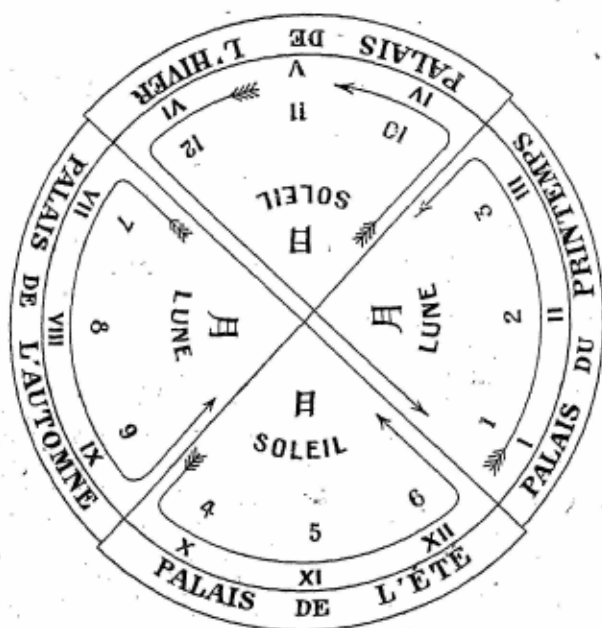


Fig. 6.

Ordre discontinu des mois sidéraux chinois (chiffres arabes)  
dans les dodécatémoires (chiffres romains).

l'hiver était aussi douce que celle du premier mois du printemps : « Le Serpent est monté sur le Dragon 蛇乘龍 ». Le

caractère 豕. Un passage du *Tso tchouan* (*Siang* 3<sup>e</sup> année) semble infirmer cette dernière étymologie, mais on sait que sous les *Tcheou*, vu l'absence d'unité politique, de nombreuses variantes se produisaient. Le texte du *Kia yu* confirme l'autorité du *Chouo wen*.

Serpent, dans le cycle, est en effet contigu au Dragon; il représente le dernier mois de l'hiver, marqué par le Porc, d'après le principe d'opposition lunaire, normalement applicable au Dragon (palais du printemps), mais non pas au Ser-

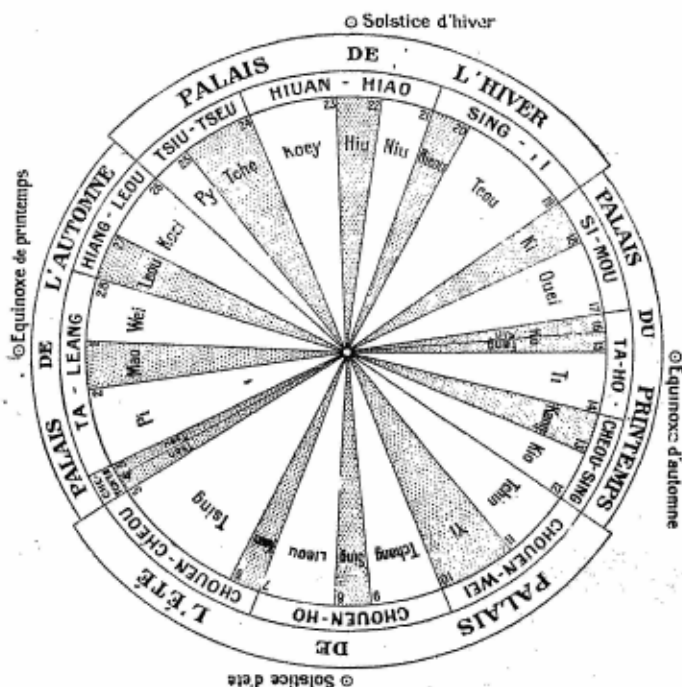


Fig. 7.  
Divisions sidérales des Chinois,  
projetées sur l'équateur du xxiv<sup>e</sup> siècle.

pent (palais de l'été), auquel il est appliqué exceptionnellement à cause de son opposition diamétrale au Porc (fin de l'hiver); comparer les figures 6 et 7.

*Les termes uranographiques.* — Récapitulons brièvement la concordance entre la position des animaux du cycle et celle

des astérismes qui portent leur nom dans le firmament. Le contour du ciel chinois, avons-nous dit, est immuablement divisé en quatre palais : oriental, méridional, occidental et boréal, correspondant aux saisons de la période créatrice, dont les milieux représentent donc les solstices et équinoxes équivalant aux points cardinaux N., E., S., W. Chaque saison contenant trois mois, les douze signes sont répartis sur l'équateur<sup>(1)</sup> céleste comme sur l'horizon et comme dans le cycle des douze animaux.

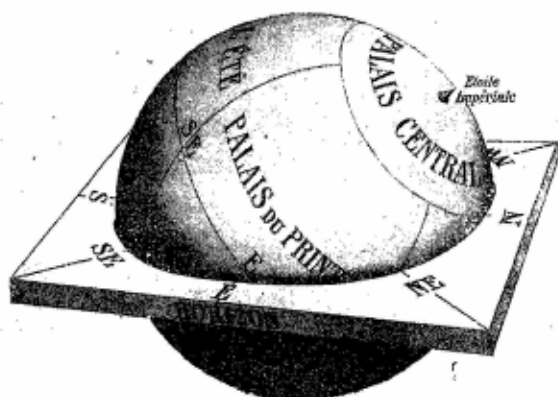


Fig. 8. — La sphère céleste chinoise.

Sur les douze animaux, il en est cinq (Dragon, Tigre, Bœuf, Porc, Serpent) qui sont des noms d'astérismes. Les quatre premiers font partie de la ceinture des 28 *sieou* et sont situés dans les dodécatémoies *Cheou-sing* 辰, *Che-tch'en* 申, *Sing-ki* 丑, *Tsiu-tseu* 亥, précisément comme dans le cycle<sup>(1)</sup>. Quant à l'astérisme Serpent, il se trouve, dans le cycle, à

(1) L'astronomie chinoise antique ne connaît pas l'écliptique. Elle est fondée sur la notion du palais central (polaire) et des quatre palais périphériques, par conséquent équatoriaux, du Contour du ciel 天周 (fig. 8).

l'opposé de sa situation sidérale, ce qui confirme l'explication donnée plus haut.

*Date d'origine du cycle des douze animaux.* — S'il est bien certain que l'origine de ce cycle est chinoise, il n'est pas facile

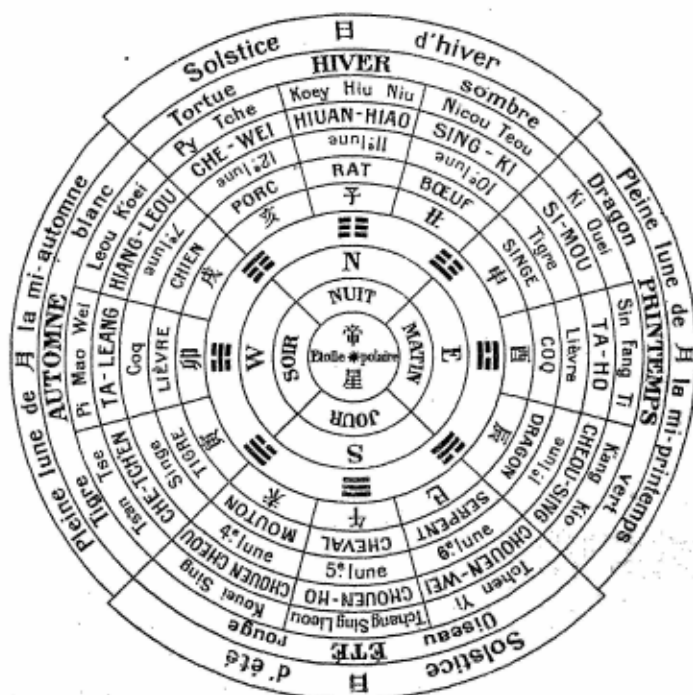


Fig. 9. — Le système cosmologique des Chinois.

d'en indiquer l'époque. La mention intégrale la plus ancienne du cycle des douze animaux dans la littérature chinoise est du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. On n'en trouve antérieurement que de rares indices :

1<sup>o</sup> Dans le 吳越春秋 un passage, se rapportant à l'an 500 av. J.-C. environ, indique la correspondance du Dragon et du

Serpent avec les signes 辰 et 巳. Ce texte a paru peu sûr parce que l'auteur de ce livre, qui vivait au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, accueille des fables miraculeuses; mais on ne voit pas que sa crédulité puisse incriminer le passage en question. D'ailleurs il est confirmé par cet autre texte que j'ai signalé :

2° Dans le *Tso tchouan*, à la date 545 av. J.-C., pour exprimer qu'à la fin de l'hiver la température est celle du début du printemps, il est dit que le Serpent est monté sur le Dragon. Comme il s'agit ici du cours sidéral de l'année, la séparation de l'hiver et du printemps est marquée par *Kio*, l'antique repère du *Li-tch'ouen*, et les mois en question sont ceux indiqués par le Porc (dodécatémerie *Tsiu-tseu*), marqué du signe 亥, et par le Dragon, marqué du signe 辰; mais nous avons vu que le Serpent est diamétralement transposé en 巳, qui équivaut à 亥 dans la méthode d'opposition lunaire. Et c'est bien à cette contiguïté de 巳 et de 辰 que le texte fait allusion en disant que le Serpent est monté sur le Dragon. Ce document vérifie donc le précédent <sup>(1)</sup>.

3° Le texte du *Kia yu*, que j'ai signalé dans le *T'oung Pao*, 1910, p. 602, montre qu'à l'époque confucéenne l'opposition de 巳 et de 亥 était employée comme métaphore et qu'on admettait l'équivalence de 亥 et de 豕, ce qui semble bien impliquer la connaissance du cycle des 12 animaux.

4° La liste des mois turcs, dont je pense avoir démontré l'identité avec le cycle traditionnel des 12 animaux, a pris naissance sous le calendrier des *Yin*, où son premier mois portait évidemment le numéro 1; puis le premier mois a été avancé de deux rangs, d'après le calendrier des princes de *Ts'in*, et l'on a alors remplacé les numéros 11 et 12 par les

(1) La longue constellation chinoise du Dragon s'étend sur plusieurs signes, mais sa partie essentielle, la tête, dont l'apparition des Cornes marquait le *Li tch'ouen* dans la haute antiquité, est sous le signe 辰.

termes *Grand mois*, *Petit mois*. Cette particularité ne nous donne pas d'indication précise, car le calendrier des *Yin* s'était perpétué en divers lieux sous la dynastie *Tcheou*. Elle montre cependant que le cycle des 12 animaux devait exister bien avant l'époque où les princes de *Ts'in* imaginèrent d'avancer d'un mois leur début de l'année par rapport à celui des *Tcheou*<sup>(1)</sup>.

Il est possible que, vers la fin de la dynastie *Tcheou*, le cycle des 12 animaux soit plus ou moins tombé en désuétude et qu'il ait été remis en honneur au temps des *Ts'in* ou des *Han* sous l'influence des peuples turcs. Cette série zoaire étant beaucoup plus concrète et plus simple que les diverses séries duodénaires de la terminologie astronomique, il est naturel que les peuples barbares soumis à l'influence chinoise l'aient adoptée et utilisée pour marquer à la fois la révolution annuelle des mois lunaires et celle des douze années joviennes, que les Chinois représentaient par deux séries d'appellations entièrement différentes.

Mais si nous ignorons à quelle époque le cycle des 12 animaux a pris naissance, nous pouvons être certains qu'il est d'origine chinoise, étant construit avec des matériaux chinois d'après les principes physico-astronomiques de la cosmologie chinoise.

#### CONCLUSION.

Il existe un symbolisme zoaire chinois.

Sa caractéristique est que chacun de ses termes représente

<sup>(1)</sup> Les autres textes de l'époque des *Tcheou* cités par divers auteurs chinois et européens indiquant l'association du cheval à 午, du bœuf à 丑, etc., ne sont pas probants, car ils peuvent se rapporter au cycle de six termes ou à des rites d'origine sidérale. Ils confirment le symbolisme cosmologique chinois dont le cycle des douze animaux est issu, mais ils ne démontrent pas l'existence de ce cycle en tant que tel.



une phase, dans l'espace ou dans le temps, de la révolution dualistique (du *yin* et du *yang*).

Cette révolution est conçue d'après un type unique pouvant s'appliquer à toutes les révolutions de la nature, annuelle, diurne, sidérale, azimutale.

Les cycles zoaires de quatre, six, huit et douze termes représentent divers modes de division de cette révolution cosmologique.

Le cycle de quatre termes date de la haute antiquité.

Les cycles de six et huit termes sont antérieurs aux *Tcheou* et proviennent peut-être de la haute antiquité.

Ces trois cycles primordiaux se manifestent dans la littérature canonique et classique.

Le cycle des 12 animaux n'apparaît explicitement qu'au début de notre ère, mais on en aperçoit des indices sous la dynastie *Tcheou*.

La répartition de ses termes démontre qu'il a subi une réforme, d'ordre astronomique, avant l'époque où il apparaît dans la littérature. Le dérangement survenu dans la distribution originelle des animaux fournit l'explication de l'ordre de numérotation des anciens mois tures.

La distribution des 12 animaux dérivant de celle des 4, 6 et 8 animaux, on n'est pas fondé à discuter l'origine chinoise du cycle zoaire de 12 sans avoir, au préalable, pris en considération les cycles de 4, 6 et 8 animaux.

# MÉLANGES.

---

## RAPPORT SUR L'ACTIVITÉ SCIENTIFIQUE DE LA FRANCE EN ALGÉRIE ET DANS L'AFRIQUE DU NORD DEPUIS 1830.

De même que l'expédition d'Égypte produisit une action, qui remit en lumière la civilisation de l'antique Misraïm, de même la conquête d'Alger en 1830 détermina un mouvement scientifique dans toutes les branches d'études relatives à l'Afrique septentrionale, du Maroc à la Tripolitaine. Si, à certains moments, ce mouvement parut se ralentir, il n'en fut pas moins continu et l'on en peut apprécier les résultats en considérant la masse de documents mis en œuvre pour reconstituer l'histoire, la linguistique, la littérature, la géographie, l'ethnographie, l'archéologie et la sociologie des populations qui occupent aujourd'hui le Nord de l'Afrique, ce domaine français par excellence. Pour être complet, ce tableau devrait comprendre l'archéologie classique qui a laissé des traces si importantes en Algérie et en Tunisie; mais je crois devoir me limiter à ce qui forme le domaine spécial des Sociétés asiatiques et orientales ici représentées.

Non que je songe à donner un tableau complet et détaillé de l'œuvre scientifique de la France dans le Nord de l'Afrique : une pareille tâche demanderait des mois de préparation avant

d'être mise au point, et le court délai qui m'a été assigné, ainsi que les circonstances dans lesquelles j'ai entrepris ce travail, sur les instances de l'éminent président de la Société asiatique de Paris, ne me l'auraient pas permis. Laisant de côté les travaux individuels, comme par exemple les récits de voyage et les tableaux de mœurs, pour lesquels je renvoie à la bibliographie de Sir Lambert Playfair, je m'attacherai à l'action exercée par le gouvernement, par les sociétés savantes et par l'université dans le domaine de ces études.

La Restauration avait pris Alger et détruit le nid de pirates dont l'existence était une honte pour la chrétienté, mais elle n'eut pas le temps de jouir de son succès. La nouvelle monarchie, sortie de la révolution de Juillet, reprit sa tâche. *L'Exploration scientifique de l'Algérie* fut son œuvre et les volumes qui la composent sont encore utilisés aujourd'hui : la traduction des Commentaires de Sidi Khalil par le Dr Perron; celle de l'histoire de l'Ifrîqya d'El Qaïrouâni; les Mémoires historiques sur l'Algérie et la Description de la Tunisie par Pellissier de Reynaud, du Maroc par Renou, les Études sur la Kabylie, sur les routes suivies par les Arabes dans la conquête de l'Afrique septentrionale par Carette, la traduction des Voyages d'El 'Aïachi et de Moulay Ahmed par Berbrugger qui contribua puissamment à créer la riche collection des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale d'Alger; les Touaregs du Nord, de Duveyrier, ouvrirent la voie. Je ne veux pas négliger les publications encouragées et subventionnées par la monarchie de Juillet puis par le second Empire; le texte de la traduction de l'Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun par de Slane qui abandonna la poésie antéislamique où il avait si brillamment débuté par le Diwan d'Imrou' Qaïs pour se consacrer entièrement au Maghrib; son édition de la Géographie d'El Bekri, l'auteur le plus important du moyen âge pour la géographie de l'Afrique du Nord. La Société asiatique de Paris eut sa part

dans ce mouvement, c'est dans son Journal que parurent la traduction de la Rihla d'Et Tidjani par Rousseau, l'auteur des Annales tunisiennes, celle de la Géographie d'El Bekri par de Slane et c'est elle qui fit les frais de la publication des Voyages d'Ibn Battoutah, le Marco Polo musulman dont les pérégrinations s'étendirent du Maroc à la Chine et de l'Empire grec à Tonbouktou.

En même temps, il se fonda des associations scientifiques qui suscitèrent, groupèrent et utilisèrent les recherches des travailleurs isolés et qui sont encore bien vivantes aujourd'hui : en première ligne, par ordre de date, la Société archéologique de Constantine, puis la Société historique algérienne, où brillèrent, pour ne parler que des morts, Cherbonneau, Berbrugger, Brosselard, Gorguon, Trumelet, de Grammont dont l'ouvrage sur Alger sous la domination turque a renouvelé l'histoire de cette période et l'a établie sur des bases sûres. A ces sociétés, il faut ajouter, quoique créées postérieurement, la Société d'archéologie de Bône, la Société d'archéologie et de géographie d'Oran, la Société de géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord, la Société de géographie du Maroc, l'Institut de Carthage qui, par la Revue tunisienne, rend les mêmes services que la Société historique algérienne, et les Archives marocaines dont les volumes, spécialement consacrés au Maroc, renferment de précieux renseignements et particulièrement des traductions des histoires des derniers siècles, telles que la Daoulat en Nâchir d'Ibn 'Askar, le Nechr el Mathâni et la partie du Kitâb el Istiqsa d'Es Salaoui consacrée à l'histoire des chérifs.

Il est impossible de ne pas mentionner Fournel qui avait publié dans l'Exploration scientifique un ouvrage sur les richesses minérales de l'Algérie et dont le livre sur les Berbères reste, quoique inachevé, le répertoire le plus complet en ce qui concerne leur histoire depuis les origines jusqu'au départ

du khalife fatimite El Mo'izz ledin Allah qui allait conquérir l'Égypte.

Dans la collection des Publications de l'École des Langues orientales plusieurs volumes, et non des moins importants, textes et traductions, furent consacrés à l'Afrique du Nord : la Nozhat el Hadi, l'extrait d'Ez Ziâni, l'Histoire du Soudan d'Aḥmed baba, le Tarikh el settach de Maḥmoud Kati.

Une nouvelle preuve de l'intérêt que le Gouvernement général de l'Algérie prend à ces études est la publication commencée en 1894 d'une collection d'ouvrages historiques, grammaticaux, philosophiques et juridiques : on peut citer le Tableau de Cébès d'Ibn Miskaoueih, le Hayy ben Yaqzhân d'Ibn Tofail, la traduction de l'Histoire de l'Afrique et de l'Espagne d'Ibn 'Idzâri, la Risalah d'Es Senousi, le Livre d'Ibn Toumert, la Khazradjyah, l'histoire des B. Abdelouad de Yaḥya ibn Khaldoun, auxquels on peut ajouter la Grammaire et le dictionnaire français-touareg de Motylinski. Il faut y joindre les quatre volumes de Documents sur le Nord-Ouest africain qui sont encore aujourd'hui une riche mine de renseignements sur le Maroc et les Oasis.

C'est aussi à l'initiative du Gouverneur général qu'est due la publication du Corpus des inscriptions arabes des départements d'Alger et de Constantine. Les monuments et les inscriptions arabes de Tlemcen sont l'objet de travaux d'une grande valeur et la description des ruines de la Qala'a des B. Hammad, capitale d'une dynastie berbère du moyen âge, nous montre ce qui peut être fait dans ce genre. Le Maroc présente un champ d'études qui commence à être exploité : on en jugera par la série d'articles en cours de publication dans le Journal asiatique sur les Inscriptions arabes de Fas. Enfin, il faut mentionner l'impulsion donnée aux études juridiques musulmanes qui sont du domaine spécial de la Faculté de droit d'Alger.

A côté de l'histoire, de la géographie et de l'archéologie; vient la linguistique. La nécessité d'aller au plus pressé amena, dès le premier jour de la conquête, la publication d'une foule de manuels, lexiques, dialogues, recueils de lettres destinés à l'enseignement pratique de la langue parlée et qui, à eux seuls, forment une bibliothèque; mais l'étude scientifique des parlers arabes du Nord de l'Afrique n'a commencé que depuis une trentaine d'années. Un certain nombre de ces parlers ont été l'objet de travaux spéciaux : ceux des Chorfa du Sig, de Tanger, d'Oran, des O. Brahim de Saïda, de Tlemcen, des Hassania de la Mauritanie occidentale; d'autres sur les parlers des Djebala, des villes d'Alger et de Constantine sont en cours de publication; mais ce qui reste à faire est plus considérable que ce qui a été fait : c'est la tâche de l'avenir.

Le Dictionnaire du dialecte berbère de Bougie par Brosselard et les ouvrages du général Hanoteau, sa grammaire kabyle, sa grammaire tamachek, les Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura, la Kabylie et les coutumes kabyles publiés par le Gouvernement de l'Algérie et le ministère français, ouvrent une série d'études qui, prenant pour objet chacun des dialectes berbères, fourniront une base sûre pour la grammaire et la lexicologie comparées d'une langue parlée de l'oasis de Syouah à l'océan Atlantique et de la Méditerranée au Niger. Cette étude fut encore encouragée par l'Académie des Inscriptions qui la proposa comme sujet d'un de ses prix et consacra les fonds de la fondation Garnier à faire les frais d'une mission destinée à faire connaître d'une façon approfondie le dialecte des Zénaga du Sénégal, les descendants de ceux qui, sous le nom d'Almoravides, conquirent le Maghrib et arrêtaient pour un temps la libération de l'Espagne du joug musulman. La Société asiatique ouvrit aussi les pages de son Journal à un certain nombre de Mémoires tendant à compléter l'œuvre de Hanoteau. Ce dernier avait fait connaître surtout le Zouaoua;

depuis, des monographies ont été consacrées aux différents dialectes parlés dans le Sahara, au Maroc, en Algérie, en Tunisie et en Tripolitaine. En ce moment, le Gouvernement général fait publier le Dictionnaire ahaggar-français et la grammaire touareg du P. de Foucauld, connu par son admirable Reconnaissance au Maroc; les papiers de ce martyr, assassiné à Tamanghasset par une bande de pillards touaregs, soudoyés par les agents germano-turcs, ont été heureusement sauvés et sont en cours d'impression. L'étude de la langue et de la société berbères a encore été activée par la création par le général Lyautey, résident de France au Maroc, de l'École supérieure d'arabe et de berbère de Rabat et la publication des Archives berbères par cette école est un des résultats les plus heureux de cette création. C'est encore sous les auspices du protectorat français que furent publiés des manuels des dialectes chelha et beraber et une étude sur le dialecte des Ntifa.

La fondation en 1880 de l'École, depuis Faculté des lettres, d'Alger donna un nouvel essor à ces études et le Bulletin de correspondance africaine qu'elle publia de 1882 à 1886 contient une précieuse collection de documents relatifs à l'Afrique entière. Ce Bulletin fut continué par une série d'ouvrages : parmi les auteurs de ces cinquante volumes, je citerai, entre ceux qui sont morts, Masqueray, qui, par ses missions dans l'Aouras et au Mزاب et sa traduction de la Chronique d'Abou Zakaryā, fit connaître le rôle important joué par les Abadhites hérétiques, successeurs des Kharidjites, dans l'histoire médiévale de l'Afrique du Nord; Biarnay, enlevé prématurément à la science, et dont les études sur les dialectes de Ouargla et du Rif sont les monographies les plus complètes qui existent; de Motylinski, auteur d'un volume sur le dialecte de Ghadamès et éditeur et traducteur de la Relation du Dj. Nefousa, complément des travaux de Masqueray sur les Kharidjites de l'Ouest

et qui a réuni dans les Livres de la secte abadhite, tout ce qui concerne l'histoire et la littérature de ces sectaires. Cette collection comprend en outre des recherches qui portent sur toute l'Afrique : la cartographie de l'Ogooué, la Vie du patriarche copte Isaac, des monographies des dialectes berbères de Syouah, du Mزاب, des Touaregs, de l'Ouarsenis, des Beni Snous, de Ghat, de Sened en Tunisie, de Demnat dans le Haut-Atlas, des Zénaga du Sénégal; les Rites égyptiens, les Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie, les langues du Haut-Zambèze (louyi et soubia), les Musulmans à Madagascar, la réimpression du Dictionnaire malgache de Flacourt, l'Atlas marocain, l'Histoire des Benou Ghanya, les Origines des Chérifs du Maroc, Nedromah et les Traras; la Vie de Lalibala, l'Écriture antaimoro à Madagascar, la Biographie d'Ibn Tofaïl, d'Ibn Zohr, la Région du Tchad et du Ouadai, le Dialecte arabe de Tlemcen, les Proverbes arabes de l'Algérie, l'Histoire des expéditions des Espagnols sous la conduite d'Alcaudete, sans compter les textes arabes traduits et annotés, comme l'Histoire de la conquête de l'Abyssinie de 'Arab Faqih, un traité d'Ibn Zohr (Avenzoar), une Chronique des B. Abd el Ouad et des Mérinides (Raoudhat en Nisrin). Le Congrès international des orientalistes, tenu à Alger en 1905, fut, pour l'École des lettres, l'occasion de donner une preuve de plus de son activité par la publication d'un Recueil de Mémoires sans compter les travaux publiés des professeurs parus dans les Actes du Congrès. Je dois ajouter que la Faculté prend une part importante à la rédaction de la grande Encyclopédie de l'Islam et que tout ce qui concerne l'Afrique du Nord lui a été réservé. Il serait trop long d'énumérer les nombreux travaux insérés dans les revues d'Europe, telles que le Journal asiatique, la Revue de l'Histoire des Religions, le Muséon de Louvain, la Revue archéologique, les Annales de géographie, le Journal de la Société asiatique italienne, la Revue de l'Orient



chrétien, la Rivista degli Studi orientali, le Bulletin de l'Académie des sciences de Lisbonne et la Patrologie orientale. Comprenant des chaires magistrales de philosophie musulmane, d'archéologie de l'Afrique, d'histoire moderne de l'Afrique, de géographie de l'Afrique, de langue arabe, d'histoire de la civilisation musulmane, d'arabe moderne, d'archéologie musulmane et des cours complémentaires de littérature arabe, de langue persane, de berbère et d'arabe vulgaire, auxquels sont rattachées les chaires d'arabe d'Oran, de Constantine et de Tlemcen, la Faculté des lettres d'Alger occupe une place importante parmi les Facultés de France et de l'étranger et, par son enseignement, comme par ses missions et ses travaux, contribue de tout son pouvoir à la connaissance scientifique de la France d'outremer.

René BASSET,

Doyen de la Faculté des Lettres d'Alger.

Correspondant de l'Institut,

Membre honoraire de la Royal Asiatic Society.

---

## À PROPOS

### DE LA DATE D'ÉDIFICATION D'ANGKOR VAT.

L'époque à laquelle remonte la construction du temple d'Angkor Vat n'a pu encore être fixée avec certitude. On ne peut évidemment pas espérer assigner de date précise à un monument dont l'édification a nécessité de nombreuses années. Mais la chronologie du Cambodge ancien est maintenant assez bien connue pour que l'on soit en droit de rechercher le règne auquel cette œuvre grandiose peut être attribuée.

Cette recherche devrait être d'autant plus facile que l'un des bas-reliefs de la galerie Sud représente, comme on sait,

un roi accompagné d'un long cortège de princes et de dignitaires, et que les sculpteurs ont pris le soin de nous indiquer les noms de tous ces personnages. Le roi porte le nom posthume de Paramaviṣṇuloka et les seigneurs de sa suite ont pour la plupart deux noms, l'un personnel, l'autre, terminé en *varman*, étant vraisemblablement un titre de noblesse. Mais, par une déplorable malchance, alors que l'épigraphie nous a révélé les noms posthumes de presque tous les rois d'Angkor, il se trouve justement que ce nom de Paramaviṣṇuloka n'apparaît nulle part ailleurs que sur le bas-relief en question, et doit par conséquent s'appliquer à l'un des deux ou trois souverains dont nous ne connaissons pas encore les titres posthumes. En réalité, le choix est limité à Udayādityavarman II (1049 à 1065 au plus tard) et Sūryavarman II (1112 à 1162 environ). Et, ainsi que je l'ai indiqué dans mon étude sur les *Bas-reliefs d'Angkor Vat* (B.C.A.I., 1911, p. 218), « si l'on pouvait identifier d'une manière certaine quelques-uns des seigneurs de la suite de Paramaviṣṇuloka avec ceux de la cour d'Udayādityavarman II ou de Sūryavarman II que nous connaissons par ailleurs, la question se trouverait du même coup tranchée en faveur de l'un ou de l'autre de ces deux rois ». Mais ici encore, comme pour le nom de Paramaviṣṇuloka, l'épigraphie ne nous a encore été d'aucun secours, non pas qu'elle pêche par défaut, mais au contraire par excès. Les titres en *varman* des personnages d'Angkor Vat se retrouvent bien dans l'épigraphie; mais, comme il fallait s'y attendre, les mêmes titres reparaissent à des époques différentes, nous interdisant toute identification. Nous ne serions autorisés à conclure que si le titre se rencontrait dans l'épigraphie accompagné du même nom personnel que sur le bas-relief d'Angkor Vat. Les inscriptions déchiffrées jusqu'à ce jour ne nous ont pas encore fourni d'exemple de cette coïncidence, et c'est en vain qu'on y chercherait la mention d'un dignitaire

portant à la fois le même nom et le même titre que l'un quelconque des serviteurs de Paramaviṣṇuloka. Mais voici qu'une inscription nouvelle vient combler cette fâcheuse lacune.

Cette inscription n'est pas à proprement parler nouvelle; mais, bien qu'elle soit gravée très en vue à l'entrée du gopura Sud de la deuxième enceinte du temple de Phimai (province de Korat (Siam)), elle n'a été signalée ni par M. Aymonier, ni par M. de Lajonquière.

Le texte, en khmèr, que je compte publier intégralement dans une prochaine série d'*Études cambodgiennes*, relate la fondation en 1030 çaka (1108 A. D.) du dieu Senāpati Trailokyavijaya qui est le Senāpati du dieu Vimāya, par le Seigneur Çrī Virendrādhīpativarman du pays de Chok Vakula (1030 çaka aṣṭamī roc puṣya ādityavara nu vraḥ kamrateñ añ çrīvirendrādhīpativarmma sruk chok vakula sthāpanā kamrateñ jagat senāpati trailokyavijaya jā senāpati kamrateñ jagat vimāya). Le dieu Vimāya est évidemment le dieu principal du temple de Phimai, dont le nom se trouve attesté ainsi dès l'origine du monument; le Senāpati Trailokyavijaya se trouvait sans doute érigé dans le gopura même où est gravée l'inscription, tout de même qu'au Bayon la chapelle d'axe de l'entrée principale de la deuxième galerie était dédiée au «*Senāpati* du centre de l'armée orientale». Quant au fondateur, je ne doute pas qu'il ne soit identique au Vraḥ Kamrateñ Añ Çrī Virendrādhīpativarman Chok Vakula qui figure à Angkor Vat dans le cortège de Paramaviṣṇuloka. Nous ne sommes plus en effet en présence d'un simple titre, lequel revient d'ailleurs deux fois à Angkor Vat; la mention du pays de Chok Vakula (Bois de bakula [Mimusops Elengi]) constitue au personnage une manière d'état civil, tout de même que l'autre Virendrādhīpativarman du bas-relief est distingué par son nom personnel de Anak Sañjak Aso Vñya Phlāñ,

Si l'identification du Virendrādhīpativarman Chok Vakula

d'Angkor Vat avec celui de Phimai est acceptée, on en peut tirer les conclusions suivantes en ce qui concerne la personnalité de Paramaviṣṇuloka :

Il est à peu près impossible que Virendrādhīpati-varman ait été dignitaire à la cour du roi Udayādityavarman II, mort au minimum quarante-trois ans avant l'époque à laquelle le premier fit des fondations à Phimai. Il est au contraire extrêmement vraisemblable qu'après avoir été serviteur du roi Dhara-nīdravarman I<sup>er</sup>, auquel il offre le fruit de ses bonnes œuvres à Phimai (*thvāy phala noḥ ta vrah pāda kamrateñ añ grīdhara-nīdravarmmadeva*), il ait conservé sa dignité sous le règne de Sūryavarman II, qui monta sur le trône en 1112 A. D., quatre ans seulement après l'érection du Senāpati Trailokyavijaya à Phimai. Ce serait donc le roi Sūryavarman II qui serait représenté à Angkor Vat sous le nom posthume de Paramaviṣṇuloka. Et, soit que l'on considère ce souverain comme le constructeur d'Angkor Vat, soit que l'on envisage ce monument comme un temple élevé à sa gloire par un de ses successeurs, Angkor Vat ne saurait être antérieur à 1112 A. D., date d'avènement de Sūryavarman II. Comme d'autre part l'écriture des inscriptions des bas-reliefs semble plutôt antérieure à celle de Jayavarman II, qui commença à régner en 1182 A. D., on peut fixer en gros entre 1115 et 1180 la construction du monument.

L'inscription de Phimai, qui nous aide ainsi indirectement à dater Angkor Vat, nous montre de plus que le monument de Phimai était déjà achevé en 1108 A. D., et se trouve être par conséquent antérieur à Angkor Vat, avec lequel il offre tant de ressemblances. Cette constatation n'est pas sans intérêt pour l'histoire de l'architecture khmère.

L'identification de Paramaviṣṇuloka avec Sūryavarman II avait déjà été proposée par M. Aymonier. Je suis d'autant plus heureux d'y apporter une confirmation que cette hypothèse se

trouve reproduite dans presque toutes les études sur l'ancien Cambodge.

G. COEDÈS.

### UNE CURIOSITÉ EXÉGÉTIQUE :

#### LE CULTE DE PRIAPE EN ISRAËL D'APRÈS LA VULGATE

(I [III] *Rois*, xv, 13 et II *Chron.*, xv, 16).

Au cours d'une explication de Job, ayant consulté la traduction latine dite Vulgate, j'éprouvai un sursaut en y trouvant un terme emprunté à la mythologie gréco-latine.

Il s'agit de la destinée réservée au riche insolent. Non seulement ses restes reposeront en paix dans une tombe fastueuse, mais « les mottes du vallon lui seront légères », *mâteqou lô rigbêi nâkhal* (xxi, 33). La Vulgate a traduit : « Dulcis fuit glareis Cocyti », c'est-à-dire : il sera — ou il a été — bien accueilli sur la rive (les cailloux) du Cocyte. Le Maistre de Saci écrit : « Sa présence a été agréable sur le rivage du Cocyte. »

Cet emploi, un peu inconsidéré, de termes empruntés à un milieu tout différent, nous vaut à deux reprises, dans la même Vulgate, l'introduction du culte de Priape aux temps fort anciens d'Asa, troisième successeur de Salomon sur le trône de Jérusalem. Ce prince aurait dû sévir contre sa propre mère, coupable d'avoir présidé à d'abominables cérémonies. Le bon Saci s'exprime ainsi : *Asa ôta l'autorité à sa mère Muacha, afin qu'elle n'eût plus l'intendance des sacrifices de Priape et du bois qu'elle lui avait consacré. Il renversa la caverne où il était honoré ; il brisa cette idole infâme et la brûla dans le torrent de Cédron.* — C'est en somme la traduction, quelque peu redondante mais exacte, de la version de S. Jérôme : *Insuper et Maacham matrem suam amovit ne esset princeps in sacris Priapi et in luco ejus quem consecraverat ; subvertitque specum ejus et confre-*

git simulacrum turpissimum et combussit in torrente Cédron. — L'hébreu dit, pour sa part, que le roi Asa retira à sa mère ses pouvoirs de reine-mère (*vayesirédh* <sup>(1)</sup> *miguebtráh*), parce qu'elle avait confectionné une image infâme pour Ashéra (*'asher 'astáh mipheleçét la 'Ashèràh*); que, ensuite, il extirpa cette image infâme et la brûla dans le vallon du Cédron (*vayikerot 'Asa' èt-miphelaçetáh, vayiseroph benakhal Kiderón* (I [III] *Rois*, xv, 13).

Ainsi la traduction latine transforme ou complète le texte hébreu sur trois points : 1° non seulement le roi Asa enlève à sa mère ses pouvoirs politiques (*amovit*), mais sa dignité de grande prêtresse d'un culte étranger et interdit; 2° il la tient pour responsable de l'installation de cérémonies régulières en l'honneur de Priape et de la consécration d'un bois sacré; 3° ce culte se pratiquait dans une grotte, qui fut démolie. — Sont-ce des interprétations, dont la responsabilité incombe au traducteur? Sont-ce des additions intentionnelles et sommes-nous en mesure d'en indiquer — ou d'en soupçonner — la source? C'est ce que nous nous proposons d'examiner.

Mais, par une chance heureuse, nous possédons aux *Paralipomènes* ou *Chroniques* (2° livre, xv, 16) un doublet du texte des *Rois* :

*Texte hébreu :*

Vegam Ma'akáh 'em(ó) 'Asa' hammélek héstráh miguebtráh 'asher 'astáh la 'Ashèràh mipheleçet vayikerot 'Asa' èt-miphelaçetáh vayiadèq vayiseroph benakhal Kiderón.

*Traduction :*

Et aussi le roi Asa destitua sa mère Maacha de sa dignité, parce qu'elle avait fait une infamie (image infâme) pour Ashéra; Asa donc extirpa son infamie, la réduisit en morceaux et la brûla dans le vallon du Cédron.

(1) Lire *hésiráh*.

*Vulgate (S. Jérôme) :*

Sed et Maacham, matrem Asa regis, ex augusto deposuit imperio, eo quod fecisset in luco simulacrum Priapi; quod omne contrivit et in frusta comminuens, combussit in torrente Cedron.

*Traduction Saci :*

Il ôta aussi l'autorité souveraine à Maacha sa mère, parce qu'elle avait élevé dans un bois une idole à Priape, laquelle il détruisit entièrement, la mit en pièces et la brûla dans le torrent de Cédron.

On remarquera que, en dehors d'une faute, corrigée par Saci, mais reproduite fâcheusement par des traductions modernes (c'est Asa qui est le sujet de la phrase), la version latine (S. Jérôme) a respecté ici le texte hébreu, sauf qu'elle a dédoublé l'idole et le bois sacré. Elle n'en a pas moins maintenu l'expression « simulacre de Priape » comme correspondant au terme *mipheleçet*.

Évidemment, ce terme inusité de *mipheleçet* (qui ne se rencontre qu'en ce passage de I *Rois*, xv, 13, reproduit à II *Chron.*, xv, 16) a troublé les traducteurs. Il ne semble pas qu'on puisse le rattacher au radical *pâlaç*, qui signifie être secoué, trembler (d'effroi); sans quoi il aurait paru fort intelligible. Je soupçonne qu'il a été substitué au terme usuel *pésel*, image, idole, simulacre, et qu'il a une signification injurieuse : image infâme, ordure, immondice. S. Jérôme, aux *Chroniques*, sur l'indication des rabbins, le traduit par *simulacrum Priapi*; aux *Rois*, où le mot revient deux fois, par *sacra Priapi* (les cérémonies en l'honneur de Priape), et, à la ligne suivante, par *simulacrum turpissimum*.

Si nous consultons, d'autre part, la traduction grecque (version des Septante), nous voyons que le mot *mipheleçet* l'a singulièrement embarrassée et qu'elle l'a traduit, aux *Rois*, une fois par *σύνδος* et une fois par *καταλύσεις*, préférable-

ment *καταδύσεις* selon une variante : le premier de ces mots signifiant réunions de culte, *cérémonies religieuses*, et le second *retraites* ou *refuges*. C'est donc dans les Septante que se trouve le sens de cérémonies du culte (*sacra*) et, sans doute, l'origine de la caverne ou grotte (*specus*), dissimulée dans le bois consacré.

En ce cas, les altérations subies par le texte hébreu seraient à mettre au compte, les unes de la version grecque, les autres de la traduction latine. A la première incomberait le dédoublement de l'idole et du bois sacré, à la seconde l'intervention du dieu Priape.

Il ne faut pas s'étonner de nous voir faire appel ici à la traduction des Septante. Sans doute, S. Jérôme travaille sur le texte hébreu, mais son œuvre ne nous est parvenue qu'après avoir subi l'influence de la version grecque, source des traductions latines antérieures. Il eût été intéressant de comparer avec celle-ci les textes de la vieille traduction latine (*Vetus Italia*), faite directement sur le grec. Mais nos recherches n'ont abouti qu'à constater l'absence des deux versets visés des *Rois* et des *Chroniques* dans les éditions de P. Sabatier et des éditeurs modernes des fragments de cette version.

Par conséquent, nous procéderons directement à la double confrontation du texte hébreu avec les Septante et de la Vulgate avec le texte grec.

Le roi Asa, disons-nous, destitua sa mère Maacha . . .

*Hébreu :*

de sa haute dignité (*miguebiráh*), parce qu'elle avait fait une *mipheleçet* en l'honneur d'Ashéra;

*Septante* <sup>(1)</sup> :

pour qu'elle cessât d'être *higoumène* dans les cérémonies qu'elle avait

(1) D'après l'édition Lagarde.



instituées (καθ' ὅτι ἐποίησεν συνόδον) dans son bois sacré (ἐν τῷ ἄλσει αὐτῆς);

*Vulgate :*

Ne esset princeps in sacris Priapi et in luco ejus quem consecraverat.

Notons jusqu'à quel point les traductions grecque et latine sont d'accord, l'interprétation adoptée par la première ayant certainement exercé sur la seconde une influence décisive. La traduction d'*ashéra* par ἄλσος, *nemus* ou *lucus*, remonte à des temps anciens et se retrouve encore dans des traductions modernes (voir, par exemple, l'histoire de Gédéon, au chapitre vi du livre des *Juges*); il n'y a donc rien d'étrange à voir rendre la *Ashérâh* par *in luco*. Cette interprétation, contre laquelle protestent nos habitudes de précision grammaticale, n'a vraiment pas si mauvaise façon sous l'habile plume de Le Maistre de Saci : « Il ôta aussi l'autorité à sa mère Maacha, afin qu'elle n'eût plus l'intendance des sacrifices de Priape et du bois qu'elle lui avait consacré. »

Seconde partie du verset :

*Hébreu :*

Asa coupa (ou renversa) sa *niphleçet* et la brûla dans le ravin du Cédron.

*Septante :*

Καὶ ἐξέκοψεν αὐτὰ Ἄσα καὶ πάσας τὰς καταδόσεις αὐτῆς καὶ ἐνέπρησεν ἐν πυρὶ . . . (Asa les rasa ainsi que toutes ses retraites et les brûla au feu . . .).

*Vulgate :*

Subvertitque specum ejus et confregit simulacrum turpissimum et combussit in torrente Cedron.

S. Jérôme, qui a su nous nommer la divinité adorée par la reine-mère — restée anonyme pour l'écrivain grec —, conti-

nue à prendre la traduction des Septante pour guide, mais en la munissant des plus satisfaisantes précisions. Saci ne nous retrace-t-il pas une scène parfaitement réglée, quand il écrit : « Il renversa la caverne où il (Priape) était honoré, il brisa cette idole infâme et la brûla dans le torrent de Cédron » ?

L'inconvénient, c'est que cet ingénieux arrangement fait violence au texte hébreu ; car celui-ci n'a parlé de détruire et de brûler qu'un objet unique, qui est la *miphleqet*, l'image infâme. Or les Septante, ayant placé ladite image au sein d'un bois sacré, veulent suivre la destinée tant de l'un que de l'autre ; il y a donc destruction par le fer et par le feu d'une série d'objets : sanctuaires, images sacrées, retraites ou grottes. S. Jérôme — ou l'un des réviseurs de son travail — a eu le tort de compléter l'hébreu par un emprunt à la traduction des Septante : *subvertitque specum ejus*, représentant les mots grecs : ἐξέκοψεν . . . πᾶσας τὰς καταδύσεις αὐτῆς.

C'est aux environs de l'an 900 avant notre ère que se rapporte l'épisode relaté par le livre des *Rois* : mesures de rigueur prises à l'encontre du culte d'Ashéra, qui semble avoir eu les plus grandes affinités avec celui d'Astarté (Ashtoret). Cette lutte devait se renouveler et les rites de prostitution sacrée réapparaissent encore à la veille de la destruction de Jérusalem.

Imaginons l'état d'esprit de S. Jérôme au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. Les rabbins qu'il consulte pour sa traduction de la Bible lui parlent des tentatives de pénétration faites à maintes reprises par les représentants de rites infâmes et obscènes contre la pureté du culte institué par Moïse. Or, le christianisme a devant lui d'abominables pratiques populaires attachées aux effigies impudiques de Priape et aux Hermès. Priape est le mot d'ordre du paganisme dans ce qui heurte le plus directement la décence. Emblèmes phalliques, cachettes mysté-

rieuses, grottes, retraits enfouies dans les bois au fond des campagnes reculées, voilà ce qu'on ne saurait trop stigmatiser et flétrir. Le passé le plus lointain s'éclaire par la vue des infamies que les contemporains s'obstinent à pratiquer.

Voici quelques indications, assurément encore insuffisantes, à cet égard, mais qui sont de nature à mettre sur la voie. Nous les empruntons à MM. Fr. Cumont, P. Paris et J. A. Hild<sup>(1)</sup> :

La Grèce primitive a connu des idoles purement phalliques, mais l'impudeur de ces figures fut de bonne heure atténuée... Seulement on adopta à l'époque historique... un dieu asiatique, dont les statues exprimaient très crûment l'idée de la force génératrice, Priape, qui éclipse ou absorbe toutes les autres déités analogues. — Priape était une ancienne divinité des Bébryses établis au sud de l'Hellespont. Le centre principal de son culte resta toujours Lampsaque.

Avant que les Grecs aient commencé à donner à leurs dieux une figure humaine... Hermès était vénéré sous la forme, tantôt d'un tas de pierres ramassées dans les champs et amoncelées sur le chemin, tantôt sous la forme d'un énorme phallus... Les phallus-hermès ne pouvaient être que les symboles de la fécondité des plantes et des animaux. (Ultérieurement) une tête à forme humaine surmonta la colonne phallique, qui s'équarrit et devint quadrangulaire. Le symbole se transforma en idole anthropomorphique et, seulement pour en rappeler l'origine et le sens, la figure de l'organe générateur s'éleva à mi-hauteur de la stèle.

Priape était à la fois la personnification de la virilité féconde, de l'amour dans l'expression de ses instincts physiques et de la fertilité du sol, surtout au regard de la culture des jardins et de la vigne... Son symbole par excellence est le phallus, étalé aux regards dans sa bestiale nudité, comme l'image de la prospérité et le remède à l'influence du mauvais œil... (Les représentations les plus répandues) nous donnent le Priape gardien des jardins : ce sont, le plus souvent, des souches

(1) DAREMBERG, SAGLIO et POTTIER, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, IV, 645, à l'article *Priapus*; idem, III, 130, à l'article *Hermès*; *Grande Encyclopédie*, XXVII, 645, à l'article *Priape*.

grossièrement sculptées à la façon des Hermès avec le buste entier jusqu'à la hauteur du phallus, que l'on peignait en rouge...

Nous nous croyons en état de faire une réponse suffisamment précise aux questions posées dans le début de cette recherche. La Vulgate est seule responsable de l'introduction du nom de Priape; le dédoublement de l'idole (simulacre infâme) et du bois sacré est imputable à la traduction des Septante. La mention à II *Chron.*, xv, 16 de l'épisode relaté à I *Rois*, xv, 13, sans aucune surcharge dans le texte hébreu, montre que les développements suggérés par le traducteur grec, le traducteur latin — et par Le Maistre de Saci en dernier lieu — portent la marque des soucis propres à leur époque et à leur milieu.

Maurice VERNES.

## MONUMENTS DE L'ÉCRITURE TANGOUT<sup>(1)</sup>.

Jusqu'ici<sup>(2)</sup> le monde savant ne connaissait qu'une œuvre imprimée<sup>(3)</sup> (ou plutôt qu'une portion de cette œuvre) en langue tangout, écrite en écriture tangout (*si-hia*). C'était l'œuvre bouddhique *Saddharmapundarikasūtra*.

<sup>(1)</sup> [Au début de 1919, j'ai eu l'occasion de voir à Irkoutsk les *Izvéstiia* de l'Académie des Sciences de Petrograd jusqu'à mai 1918 inclus. Depuis la révolution, le titre des *Izvéstiia* est devenu *Izvéstiia Rossiiskoi Akademii Nauk*. C'est dans le numéro de mai 1918, aux pages 799-800, que se trouve le court article dont il m'a paru intéressant de donner une traduction dans le *Journal*. Il avait été présenté par S. F. d'Oldenbourg dans la séance de la section historico-philologique du 13-28 février 1918. — P. Pelliot.]

<sup>(2)</sup> Cf. A. IVANOV, *Zur Kenntnis der Si-hia Sprache* (*Izv. Ak. Nauk*, 1909, III, 1221-33, avec planche); *Stranica iz istorii Si-sya* (*ibid.*, 1911, V, 831-836).

<sup>(3)</sup> [C'est là une erreur de M. Ivanov. Le texte en question est un fort beau manuscrit, écrit à l'encre d'or sur fond noir. — P. P.]

Les premières pages du *Saddharmapundarika* ont été publiées par M. G. Morisse dans son travail *Contribution préliminaire à l'étude de l'écriture et de la langue-Si-hia* dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1<sup>re</sup> série, t. XI, 2<sup>e</sup> partie, 1904.

On a appris depuis lors que le texte d'une partie de cette œuvre a été publié au Japon, mais nous n'avons pas cette édition à notre disposition<sup>(1)</sup>.

En 1916, nous avons donné une édition provisoire du texte tangout d'un sūtra, avec traduction chinoise en regard<sup>(2)</sup>. Actuellement nous avons pu déterminer et comparer avec les originaux chinois — si bien que nous sommes fondé à dire que le texte tangout en a été traduit du chinois — plusieurs textes nouveaux, dont nous reproduisons ici les titres, mais sans caractère tangout faute des types d'imprimerie nécessaires. Il eût été possible de reproduire ces titres par un autre procédé, mais le dictionnaire des signes de l'écriture tangout basé sur ces textes et sur d'autres est sur le point d'être terminé et, peut-être, sera bientôt publié.

En dehors des textes bouddhiques, le Musée asiatique de l'Académie des Sciences dispose des livres imprimés ou manu-

<sup>(1)</sup> [Les volumes que détenait M. Morisse, pour les avoir recueillis au Pail-ta en 1900, ont été vendus par lui, quelques années avant la guerre, à la Bibliothèque royale de Berlin où je les ai vus; trois autres volumes du même manuscrit se trouvent encore entre les mains d'un autre agent du ministère des Affaires étrangères, et il faut espérer que leur détenteur comprendra son rôle différemment. C'est l'un des volumes alors entre les mains de M. Morisse que j'ai montré au Congrès des Études d'Extrême-Orient à Hanoi en 1902; l'École française d'Extrême-Orient le photographia, et nos confrères japonais ont obtenu une série d'épreuves de ces clichés; ce sont ces épreuves qui ont été reproduites récemment au Japon par un des fils de l'érudit chinois bien connu Lo Tchen-yu. — P. P.]

<sup>(2)</sup> *Sozercanie voskhoždeniya Maïtreïi na nebo Tuśi*, texte tangout édité et accompagné de la version chinoise, par A. I. Ivanov (édition de la Faculté des Langues Orientales, Petrograd, 1916).

scrits suivants, en langue et en écriture tangout, et qu'il a été possible de déterminer :

1° *Dictionnaire des signes de l'écriture tangout*<sup>(1)</sup>, rangé par sons initiaux (labiaux, dentaux, linguaux et sifflants), sans explications détaillées.

2° *Dictionnaire des signes de l'écriture tangout*, établi sur le modèle du dictionnaire chinois des T'ang bien connu le 廣韻 *Kouang yun*, et intitulé l'« Océan des mots ».

3° Un dictionnaire par catégories (sans titre).

Parmi les œuvres bouddhiques, voici celles qui ont été identifiées :

1° *Sūtra spoken by Buddha about the meditation on the Bodhisattva Maitreya's going up to be born in the Tushita heaven* (Nan-jiō, *Catalogue*, n° 204)<sup>(2)</sup>.

2° *Dharmadhātu-prakṛti-asambheda-nirdeṣa* (*ibid.*, n° 23, 8).

3° *Dharmadhātu-hṛdaya-saṃvṛta-nirdeṣa* (*ibid.*, n° 23, 8).

4° *Daṣadharmaka* (*ibid.*, n° 23, 9).

5° *Chapter on the practice and prayer of the Bodhisattva Samantabhadra*, in the *Mahāvaiṣṭya-buddhāvataṃsaka-sūtra* (*ibid.*, n° 89).

6° *Buddhamātrjāta-tridharmapīṭaka-prajñāpāramitā-sūtra*, en 25 chapitres, manuscrit (*ibid.*, n° 927).

A. I. IVANOV.

<sup>(1)</sup> En tout, le dictionnaire comprend, y compris les répétitions, 10,081 signes.

<sup>(2)</sup> Cf. également A. I. IVANOV, *Stranica iz istorii Si-sya*.



## COMPTES RENDUS.

---

CHAMBRE DE COMMERCE DE MARSEILLE, *CONGRÈS FRANÇAIS DE LA SYRIE* (3, 4 et 5 janvier 1919). Séances et travaux. Fasc. III. Section de l'Enseignement. Gr. in-8°, 190 pages. — Fasc. IV. Section de Médecine et d'Hygiène publique. Gr. in-8°, 109 pages. — Paris, Champion; Marseille, Chambre de Commerce, s. d. [1919].

Les œuvres scolaires françaises couvrent la surface entière de la Syrie, y compris la Palestine; aussi la langue française y est-elle la plus cultivée, après l'arabe, qui est l'idiome commun de tous les Syriens, leur langue maternelle. Le turc, avant la dernière guerre, n'y était étudié que par les indigènes qui désiraient entrer au service de l'administration ottomane, comme auxiliaires des fonctionnaires envoyés de Constantinople. L'anglais était enseigné dans les établissements fondés par les missions américaines. La diffusion du français avait été observée par tous les voyageurs; mais c'est la première fois, grâce au Congrès de la Syrie, dû à l'heureuse initiative de la Chambre de commerce de Marseille, que l'on trouve réunie une masse aussi énorme de renseignements sur le fonctionnement de ces écoles; plus d'un lecteur, même avisé, ne pourra dissimuler son étonnement de constater à quel point l'enseignement du français est répandu dans les écoles de tout genre.

Les congrégations qui entretiennent des missions en Syrie sont les Jésuites, les Lazaristes, les Filles de la Charité, les Bénédictins, les Capucins, les Religieuses de Notre-Dame-de-Sion, celles de Saint-Joseph de l'Apparition, les Sœurs de la Charité de Besançon (depuis 1903), la congrégation de la Sainte-Famille de Villefranche-de-Rouergue, les Religieuses de Saint-Joseph de Lyon, les Frères des écoles chrétiennes, les Petits-Frères de Marie. Il faut y joindre les œuvres scolaires entretenues par l'Alliance israélite et la Mission laïque de Beyrouth. Elles sont en grande partie subventionnées par le Gouvernement français et l'Alliance française. Dans une allocution magistrale qui figure en tête



du troisième fascicule, M. P. Huvelin, professeur à l'Université de Lyon, a résumé toutes les raisons que notre pays a de s'intéresser à une contrée à laquelle le rattachent tant de souvenirs, et a fait une discrète allusion à la période des hostilités, où les professeurs étaient dispersés et les élèves persécutés.

Ces établissements sont en grande majorité des écoles primaires, comme on pouvait s'y attendre; néanmoins il existe un certain nombre d'endroits où l'on pratique l'enseignement supérieur, soit des établissements de haute culture désintéressée, comme l'École biblique des Dominicains à Jérusalem, la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph à Beyrouth, l'observatoire des Jésuites à Ksara (Liban), fondé à la fin de 1907 par le R. P. Berloty sur les derniers contreforts orientaux de la montagne et surplombant la plaine de la Békaa de 25 mètres; soit des facultés de sciences appliquées, comme la Faculté de médecine, l'École de droit de Beyrouth, l'École d'ingénieurs de cette même ville (qui relèverait plutôt de l'enseignement technique), à côté desquelles on ne peut mettre que la Faculté américaine de médecine du *Syrian Protestant College*, l'École ottomane de droit, transportée de Salonique à Beyrouth en 1913, et la Faculté ottomane de médecine de Damas.

L'enseignement secondaire est assuré par le collège de la Mission laïque à Beyrouth, les pensionnats de jeunes filles tenus par les Dames de Nazareth, et les écoles secondaires d'influence française se rattachant aux divers patriarchats des rites orientaux, telles que les collèges melkites de Beyrouth, de Damas et d'Alep, le collège maronite de la Sagesse à Beyrouth, et les séminaires de ces diverses communautés. Malheureusement, le Congrès de Marseille n'a reçu aucune communication, aucun rapport sur ces établissements, de sorte que le président, M. Huvelin, pour éviter une omission regrettable, a dû faire appel à ses souvenirs pour que mention expresse en fût faite au cours des débats. En revanche, pour ce qui concerne le collège Saint-Joseph de Beyrouth, dirigé par les Jésuites, et les autres œuvres citées plus haut, ainsi que pour les écoles primaires, le Congrès a réuni, dans ses publications, un nombre respectable de rapports étudiés, documentés, dont la lecture est du plus haut intérêt.

Le quatrième fascicule nous offre un ensemble remarquable d'études sur l'hygiène, la climatologie et l'épidémiologie; les rapports des docteurs Oddo, Nègre, Alfred Coury, Louis et Paul Murat, Hache, de Peyrelongue et Cottard, celui du docteur de Brun, président de la section, sur la peste pneumonique à Beyrouth, sont remplis de renseignements qui, pour être de nature spéciale, n'en sont pas moins attachants. Un

lecteur, sans avoir fait particulièrement d'études médicales, y trouvera des données statistiques et autres aptes à satisfaire divers ordres de curiosité; je signalerai, entre autres, les excellents conseils sur l'hygiène et la médecine du voyageur en Syrie et en Palestine, de MM. Murat, que feront bien de méditer tous ceux (et ils sont nombreux) qu'attirent sur les rivages orientaux de la Méditerranée les souvenirs des Croisades et des temps bibliques.

Ces deux fascicules complètent heureusement l'ensemble de publications mises au jour par le Congrès de Marseille, destiné à éclairer nos hommes politiques sur la nature de l'intérêt qui s'attache pour nous à ce pays lointain, et qui semble avoir réussi à atteindre le but qu'il s'était proposé.

CL. HUART.



# CHRONIQUE

## ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

---

### PÉRIODIQUES.

**Anthropos**, années 1915-1916 :

Fasc. 1-2 :

D. KREICHGAUER. Die Astronomie des Kodex Nuttall. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Zentralamerikas. — Ch. GILHOES. Maladies et remèdes chez les Katchins (Birmanie). — J. DOLS. La vie chinoise dans la province de Kan-sou. — H. MÜLLER. Erster Versuch einer Grammatik der Sulkasprache, Neu-Pommern (Südsee). — P. AVON. Vie sociale des Wabende au Tanganika. — Th. KOCH-GRÜNBERG. Betóya-Sprachen Nord-westbrasilien. — W. H. BIRD. A short Vocabulary of the Chowie-Language of the Buccaneer-Islanders, North-Western Australia. — E. MANGIN. Les Mossi (Soudan occidental). — VARI AUCTORES. Das Problem des Totemismus.

Fasc. 3-4 :

J. VAN OOST. La musique chez les Mongols des Urdus. — G. SCHNEIDER. Malayische Krokodilbeschwörung. — E. STRUB. Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku. — C. HAYAVADANA RAO. The Vellalas of Nanjanad-Travancore State (India). — W. KOPPERS. Die ethnologische Wirtschaftsforschung.

Fasc. 5-6.

P. BOUILLON. Étude sur le dialecte du Suçu (Salomon Is.). — S. GIL. Proverbios, refrances y dichos anamitas. — P. CAMBOUÉ. Éducation et

instruction en Madagascar. — C. FRANKE. Ueber die zweite oder zweikonsonantische Lautstufe der Kinder.

**The Asiatic Review, January 1920 :**

J. D. REES. The new Government of India Act and its critics. — G. MOLESWORTH. Self-Government for India. — W. H. MORELAND. Some Thoughts about the « Drain » in India. — A. DARBY. The Study of the Indian Vernaculars. — St. RICE. A German on India. — C. A. WALPOLE. War and Post-War Developments in Persia. — A. RAFFI. The Armenian Question. — D. A. WILSON. Tao Chien's Return to the Country. — I. NIROBÉ. Japanese Colonization. — W. R. DAWSON. The Egyptian Origin of the Alphabet.

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. XIX, n° 2 :**

L. CADIÈRE. Croyances et pratiques religieuses des Annamites. II-V. Les pierres.

N° 3 :

H. PARMENTIER. Catalogue du musée çam de Tourane.

**Epigraphia Indica, t. XIV, fasc. 7 :**

20. S. KONOW. Taxila Inscription of the year 136. — 21. L. D. BARNETT. Arthuna Inscription of the Paramara Chamundaraja, Vikrama-Samvat 1136. — 22. S. V. VENKATESWARA and S. V. VISWANATHAN. Kadaladi Plates of Achyuta Raya, Saka 1451. — 23. R. D. BANERJI. The Bangarh Grant of Mahipala I, the 9th year. — 24. L. RICE. Penukonda Plates of Madhava II.

**Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, 1919 :**

N° 4 :

Proceedings of the Sixth Indian Science Congress, Bombay, January 1919.

N° 5 :

BRINDAVAN C. BHATTACHARYA. Identification of three Monuments at

Sarnath. — G. U. WILLS. The territorial System of the Rajput Kingdoms of mediæval Chhattisgarh.

**Journal of the American Oriental Society, t. 39, fasc. 5 :**

G. FURLANI. A Short Physiognomic Treatise in the Syriac Language. — G. A. REICHLING. A Demotic Folk-Tale the Basis of Goethe's «Der Zauberlehrling». — V. SAUNDERS. Portrait Painting as a Dramatic Device in Sanskrit Plays. — M. BUTTENWIESER. Blood Revenge and Burial Rites in Ancient Israel. — L. WATERMAN. The Curse in the «Paradise Epic». — R. G. KENT. Cattle-tending and Agriculture in the Avesta.

**Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, October 1919 :**

J. KENNEDY. The Aryan Invasion of Northern India. An Essay in Ethnology and History. — S. LANGDON. Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer. — J. TROUP. On the Japanese Sotoba, or Elemental Stûpa. — Th. G. PINCHES. The Legend of the Divine Lovers Enlil and Ninlil.

*Miscellaneous Communications.* S. KRISHNASWAMI AYYANGAR. Satiyaputra of the Asoka Edicts. — C. O. BLAGDEN. Ethnology of the Philippines. — V. L. TRUMPER. The Date of the Book of Job. — J. L. MYRES. Graves of Europeans at Isfahan. — A. H. SAYCE. A Ladies' College in Cappadocia in the Third Millenium.

*Obituary Notice.* Leonard William King, by R. C. THOMPSON.

**Al-Machriq, 1920, n° 1 :**

L. CHEÏKHO. L'Arabie actuelle; — Le livre d'Ibn Douroustouyah intitulé كتاب الكتاب (ms. d'Oxford); — Le Congrès de la Syrie à Marseille. — J. MONGIN. Les actes de Benoît XV en faveur des Orientaux. — L. CHEÏKHO. Les Maronites et la Compagnie de Jésus aux xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles.

**N° 2 :**

P. SALMAN. Le droit bédouin dans la Transjordanie. — L. CHEÏKHO. L'Arabie actuelle : Les Wahabites. — A. SALHANI. Le Diwan de 'Amrou

ibn Qam'ah. — I. A. MALOUP. Le cheikh Tahir al-Jazairi. — L. CHÉIKHO. Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam.

**The Moslem World, January 1920 :**

A. WERNER. Moslem literature in Swahili. — M. ALJIAN. The Mohammedans in the United States. — A. T. UPSON. The Need for Arabic Christian Literature. — J. HOROVITZ. The Growth of the Mohammed Legend. — W. GARDNER. The Ahmadiya Movement. — GHULAM MOHAMMED. Islam versus Christianity. — J. T. HAMILTON. The Moravians in Moslem Lands during the eighteenth century.

**Revue du Monde musulman, t. XXXVI :**

R. M. M. Ce que doit être une documentation périodique sur les problèmes politiques et sociaux du monde musulman. — A. LE CHATELIER. États-Unis d'Orient. — L. MASSIGNON. In memoriam Sir Mark Sykes; — Les études islamiques à l'étranger : en Espagne. — L. BOUVAT. Essai sur les rapports de la Perse avec l'Europe, de l'antiquité au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle. — D<sup>r</sup> A. RICHER. Les Touareg du Niger (région de Tombouctou) : les Oulliminden. — P. MARTY. L'Islam en Guinée. Fouta-Diallon (*suite*). — D. Z. T. La première république musulmane : l'Azerbaïdjan. — La presse musulmane. — Les livres et les revues. — Questions actuelles.

**Rivista degli Studi orientali, t. VIII, fasc. 2 :**

G. FURLANI. La nota accusativi DN in ebraico. — C. CONTI ROSSINI. Meroe ed Aksum nel romanzo di Eliodoro. — E. GRIFFINI. Lista dei manoscritti arabi nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano (*suite*). — C. A. NALLINO. Etimologia araba e significato di «asub» e di «azimut» con un'apostilla su «almucantarāt». — C. CONTI ROSSINI. Testi in lingua Harari. — S. G. MERCATI. Sull' *Ἀντιγράφον γένος* dell' acrostico di Giuliana Anicia.

*Necrologia.* G. A. NALLINO. Celestino Schiaparelli.

*Bollettino.* I. GUIDI. Copto. — F. BEGUINOT. Berbero. — R. BASSET. Rimanenti lingue africane. — G. LEVI DELLA VIDA. Semitismo in generale.

T'oung Pao, 1918-1919, n° 2 :

HENRI CORDIER. Les études chinoises sous la Révolution et l'Empire.  
— B. KARLGREN. Prononciation ancienne de caractères chinois figurant dans les transcriptions bouddhiques.

N° 3-4 :

HENRI CORDIER. La Compagnie Prussienne d'Embsen au XVIII<sup>e</sup> siècle.

*Notes and Queries.* L. DE SAUSSURE. La Tortue et le Serpent.

*Nécrologie.* Henri Lansdell; Séraphin Couvreur, S. J., par HENRI CORDIER.





# SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

---

SÉANCE DU 9 JANVIER 1920.

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

MM. CORDIER et HUART *vice-présidents*; M<sup>re</sup> MAGNE; MM. ALLOTTE DE LA FUÏE, ARCHAMBAULT, BARRIGUE DE FONTAINIEU, BIGARRÉ, BLOCH, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, CASANOVA, DANON, DENY, DESTAING, FERRAND, FINOT, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, GIESELER, GRAFFIN, HACKIN, Mayer LAMBERT, MACLER, MADROLLE, MEILLET, MORET, PELLIOU, A. PÉRIER, J. PÉRIER, PRZYLUKI, SIDERSKY, STERN, VIROLLEAUD, *membres*; THUREAU-DANGIN, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 12 décembre est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

M. DE LOREY, présenté par MM. CLERMONT-GANNEAU et BÉNÉDITE;

M. DES ROTOURS, présenté par MM. CORDIER et DEMIÉVILLE.

Une lettre du Ministre de l'Instruction publique annonce l'ordonnement de la somme de 500 francs à titre de subvention à la Société pour le troisième trimestre de 1919.

M. SIDERSKY offre à la Société un exemplaire de *Champollion inconnu* par L. DE LA BRIÈRE.

M. FERRAND montre que les informations fournies par Yi-tsing (*Religieux éminents*, trad. Éd. CHAVANNES, p. 181 et 186) et par l'inscription de 1208 çaka découverte par M. L. C. WESTENENK à Padañ Roço, sur le haut Batañ-Hari, et publiée par M. N. J. KROM (*Een Sumatransche Inscripctie van Koning Kṛtanagara*, dans les *Verslagen en Med.* de l'Académie des Sciences d'Amsterdam, 1916, p. 306-339), situent de façon décisive le 金洲 *kin-tcheou* «île de l'or», du voyageur chinois, et le *swarṇabhūmi* (*sic*), skr. *suvarṇabhūmi* «la terre de l'or», de l'inscription indonésienne, dans le sud de Sumatra, et, de façon plus précise, au Minangkabaw, dont la richesse aurifère nous est attestée par ailleurs. L'appellation sanskrite a été étendue ensuite à l'île entière que d'autres textes désignent sous le nom de *suvarṇadvīpa* «l'île de l'or». Cette dernière expression est passée en malais : *پۇلوا* *Pūlaw* *émis*, var. *Pūlaw mas* «l'île de l'or», qui est l'un des noms de l'île de Sumatra.

M. PELLIOU rétablit, à l'aide d'une source chinoise, le nom et la qualité d'un juif chinois de Kai-fong-fou, qui aurait été en 1605 en rapports avec le P. Ricci à Pékin.

La séance est levée à 6 heures et demie.

#### SÉANCE DU 13 FÉVRIER 1920.

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

MM. CORDIER et HUART, *vice-présidents*; MM. ALLOTTE DE LA FUÏE, ARCHAMBAULT, BLOCH, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, CABATON, CASANOVA, CHABOT, DANON, DENY, DESTAING, FERRAND, FINOT, GIESELER, HACKIN, Mayer LAMBERT, MACLER, MADROLLE, MEILLET, MORET, PELLIOU, A. PÉRIER, POLAIN, PRZYLUKI, SIDERSKY, SOTTAS, *membres*; THUREAU-DANGIN, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 9 janvier est lu et adopté.

M. LE PRÉSIDENT communique une dépêche en date du 1<sup>er</sup> février par laquelle la «branche strasbourgeoise» de la Société Asiatique annonce qu'elle vient de tenir sa première séance.

M. LE PRÉSIDENT fait ressortir le caractère intéressant de cette innovation et émet le vœu que l'exemple de décentralisation scientifique donné par les orientalistes de Strasbourg provoque la fondation de groupements analogues dans d'autres villes universitaires.

Il est décidé que le procès-verbal des séances du groupement strasbourgeois sera publié à la suite du procès-verbal des séances de la Société.

M. SIDERSKY offre à la Société une étude sur *La stèle de Mésa*, *Index bibliographique*, qu'il a publiée à l'occasion du cinquantenaire de la découverte de M. CLERMONT-GANNEAU.

D'autres brochures sont offertes par M. HUART et par M. BASMA-DJIAN.

M. A. MEILLET expose que les hommes qui ont fait passer le texte avestique de l'ancien alphabet araméen au nouvel alphabet, comportant une notation complète de voyelles et beaucoup de nuances consonantiques, ne disposaient d'aucune tradition précise. Ils ont vocalisé d'après leur usage. Les exemples choisis montrent comment l'usage linguistique de l'époque iranienne moyenne a entraîné des lectures sûrement fausses. On aperçoit ainsi dans le texte traditionnel l'influence de formes dialectales différentes.

M. Mayer LAMBERT présente quelques observations.

M. PELLIOU lit, de la part de M. DE SAUSSURE, un travail intitulé *Le voyage du roi Mou au Turkestan oriental*. M. DE SAUSSURE y montre que l'hypothèse de M. CHAVANNES, selon laquelle la tradition aurait substitué dans le récit de ce voyage le roi Mou des Tcheou au duc Mou de Ts'in, se heurte à de graves difficultés historiques et chronologiques. Ce travail paraîtra ultérieurement dans le *Journal asiatique*.

A la fin de la lecture, M. PELLIOU ajoute quelques observations. Selon

lui, il n'y a pas lieu, en effet, de remplacer le roi Mou des Tcheou par le duc Mou de Ts'in, comme l'avait proposé M. CHAVANNES. Mais il ne s'ensuit nullement à ses yeux que le voyage du roi Mou des Tcheou au Turkestan chinois ait vraiment un caractère historique.

La séance est levée à 6 heures et demie.

---

*Le gérant :*

L. FINOT.





# JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-JUIN 1920.

---

## À PROPOS DES COMANS,

PAR

PAUL PELLLOT.

---

[W. BANG et J. MARQUART, *OSTTÜRKISCHE DIALEKTSTUDIEN* (*Abhandl. der K. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen*, phil.-hist. Kl., N. F., t. XIII, n° 1). — Berlin. 1914, in-4°, 276 pages + 10 planches.]

Le volume important à propos duquel j'ai rédigé cette série de remarques se compose de trois mémoires distincts, mais de pagination continue. C'est par erreur, explique une note initiale, que le travail considérable de M. Marquart a été intercalé entre les deux études de M. Bang, auxquelles seules le titre de l'ouvrage s'applique réellement. Les trois mémoires étaient écrits dès 1909-1910, mais l'impression a traîné pendant plusieurs années; la guerre nous a ensuite empêchés pendant cinq ans de les connaître.

I. — Le premier mémoire de M. Bang (p. 1-12) est consacré à l'étude des phénomènes de palatalisation dans le turc moderne du Turkestan chinois, ces palatalisations étant la conséquence du passage de *ï* (*y*) à *i* dans un grand nombre de mots ou de formes de la série « forte ». Les documents sont souvent contradictoires, d'une part parce qu'on a encore très peu de textes phonétiquement bien transcrits, et aussi parce



que, sous le nom global de turc du Turkestan chinois, nous entendons un grand nombre de parlers souvent fort différents. Mais le phénomène, à des degrés divers, s'observe partout; le type en est, par exemple, *clip*, issu de *alip*; cette palatalisation peut porter également sur les syllabes qui précèdent et sur celles qui suivent le *i* devenu *i*; la résistance des voyelles à la palatalisation paraît dans certains cas due à l'accent.

On ne sait rien sur le moment où ces palatalisations ont apparu dans le turc du Turkestan chinois. Radlov les considérait comme un phénomène relativement récent. Mais M. Bang fait intervenir ici les formes turques déjà données par le *Codex Comanicus* et qui valent pour circa 1300 A. D.

On sait que le précieux *Codex Comanicus*, parfois appelé «*Codex de Pétrarque*» pour avoir appartenu à Pétrarque et aujourd'hui conservé dans la bibliothèque de Saint-Marc à Venise, contient un certain nombre de textes en langue comane, minutieusement romanisés<sup>(1)</sup>; il a été utilisé par Klaproth dès 1828, puis édité complètement par le comte Géza Kuun en 1880<sup>(2)</sup>. Des travaux de détail en hongrois ont paru à son sujet en 1881 et 1882<sup>(3)</sup>, mais il était réservé à Radlov de faire vraiment entrer les données du *Codex Comanicus* dans les études turques en publiant d'abord deux articles généraux<sup>(4)</sup>, puis, en 1887, un grand mémoire intitulé *Das*

(1) Sur les origines de cette romanisation, on est encore insuffisamment renseigné; cf. la note 11 de la page 950 de l'article de M. Salemann indiqué plus bas, et l'avant-propos du présent ouvrage.

(2) GÉZA KUUN, *Codex Comanicus Bibliothecae ad Templum Divi Marci Venetiarum primum ex integro edidit, prolegomenis, notis et compluribus glossariis instructis*, Budapest, Acad. des Sciences, 1880.

(3) Je ne connais ces articles, dus à Pál Hunfalvy et István Gyárfás, que par la mention qu'en fait Salemann, p. 944 de l'article que je cite plus loin.

(4) Le premier article de Radlov a paru en appendice au t. XXXVIII des *Zapiski* de l'Acad. des Sciences de Petrograd en 1884; l'autre, *Zur Sprache der Komänen*, est publié dans l'*Intern. Zeitschr. für allgem. Sprachwissenschaft*, t. I, 377-382; t. II, 13-42.

*türkische Sprachmaterial des Codex Comanicus*<sup>(1)</sup>. Radlov, comme il le dit en sous-titre, travaillait uniquement sur l'édition du comte Kuun. Deux articles d'Emile Teza parus en 1891 s'appuyaient sur un nouvel examen direct du manuscrit de Venise et relevaient pas mal d'erreurs de l'édition de 1880, mais il semble que ces articles aient échappé aux turcologues<sup>(2)</sup>. Ce n'est qu'en 1910 que M. Bang, s'étant mis à l'étude du *Codex Comanicus*, se convainquit de l'insuffisance de l'édition du comte Kuun, et commença de publier, le plus souvent d'après des photographies du manuscrit lui-même, un certain nombre de travaux critiques sur diverses parties du recueil<sup>(3)</sup>. Une nou-

(1) Dans *Mém. de l'Acad. I. des Sciences de Saint-Petersbourg*, VII<sup>e</sup> série, t. XXXV, n° 6 [1887], in-4°, 132 pages.

(2) *Un'altra Occhiata al «Codex Comanicus»* (*Rendiconti d. R. A. dei Lincei*, Cl. di sc. mor., st. e filol., VII, 1891, 320-321) et *Gli Iuni e le Preghiere in Lingua Comanica* (*ibid.*, 589 et suiv.). Je dois l'indication première de ces travaux à la note insérée à la page 246 du présent ouvrage de M. Bang, qui lui-même ne les a connus qu'en 1912. Sur E. Teza, cf. Fr. PULLÉ, *Studi italiani di filologia indo-iranica*, t. IX [1913], p. VII-IX.

(3) Voici la liste, peut-être incomplète, des travaux publiés à ce sujet par M. Bang :

1° *Zur Kritik des Codex Comanicus*, Louvain, 1910, in-8°.

2° *Ueber einen Komanschen Kommunionshymnus* (*Bull. de la Cl. des Lettres de l'Acad. Roy. de Belgique*, 1910, n° 5).

3° *Beiträge zur Erklärung des Komanschen Marienhymnus*, mit einem Nachwort von F. C. Andreas (*Nachr. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen*, phil.-hist. Kl., 1910, 61-78).

4° *Komansche Texte* (*Bull. de la Cl. des Lettres de l'Ac. Roy. de Belgique*, 1911, n° 9-10).

5° *Die Komansche Bearbeitung des Hymnus «A solis ortus cardine»* (dans *Festschrift Wilhelm Thomsen*, Leipzig, 1912, in-8°, 39-43).

6° *Ueber die Rätsel des Codex Comanicus* (*Sitz. d. k. preuss. Ak. d. Wissensch.*, 1912, 334-353).

7° *Der Komansche Marienpsalter nebst seiner Quelle herausgegeben* (forme le troisième mémoire du présent volume où il occupe les pages 239-276).

Les travaux de M. Bang sur le *Codex Comanicus* ont une valeur très sérieuse, mais contiennent à l'égard de Radlov des vivacités qui ont provoqué une protestation de M. Salemann, dans un article également intitulé *Zur Kritik des*

velle édition du *Codex Comanicus* s'impose, et on souhaiterait surtout la reproduction intégrale de l'original en fac-similé si les conditions créées par la guerre ne devaient rendre une telle entreprise extrêmement onéreuse.

Dans les textes du *Codex Comanicus* tels que Radlov les a rétablis dans sa transcription phonétique, il n'y a plus trace de palatalisation dans des mots de la série forte. Mais il n'en est pas de même dans l'édition du comte Kuun. Bien plus, les photographies d'un certain nombre de feuillets montrent que l'édition même de Kuun ne reproduit pas des palatalisations que le manuscrit original porte réellement. M. Bang en conclut avec raison que, dans le turc des Comans, le passage de *î* à *i* était déjà effectué en 1300 A. D. Enfin, Radlov faisait du coman un ancien dialecte turc « occidental »<sup>(1)</sup>. M. Bang le rapproche au contraire du groupe turc « oriental », et promet de s'expliquer à ce sujet en détail dans un autre mémoire. En attendant, et puisque le coman montre essentiellement le même degré de palatalisation que les dialectes turcs actuels du groupe oriental, M. Bang se croit en droit d'en inférer, contrairement aux hypothèses de Radlov, une proche parenté des Comans et des Turcs orientaux<sup>(2)</sup>.

*Codex Comanicus* (Извѣстія Импер. Ак. Наукъ, 1910, 943-957); il y a d'ailleurs dans cet article des remarques intéressantes sur les hymnes turques du *Codex Comanicus*, et surtout sur son vocabulaire persan.

<sup>(1)</sup> Il n'est pas inutile de rappeler à ce point de vue que le mongol, si haut que nous l'atteignons dans les textes, c'est-à-dire au XIII<sup>e</sup> siècle, ne connaît que la voyelle palatalisée *i*, théoriquement neutre en mongol, mais qui pratiquement n'a pas laissé d'exercer au cours des siècles une influence de palatalisation sur des mots de la série « forte ».

<sup>(2)</sup> M. Bang (p. 12) songe à invoquer en faveur de cette origine très orientale des Comans le mot *juvoanlang*, « paresseux », qui lui paraît emprunté au chinois. M. De Groot lui a suggéré 元真狀 *guan-tchouang* (lisez *wan-tchouang*); c'est là une combinaison inconnue et invraisemblable. — En appendice à ce premier mémoire (p. 13-24), M. Bang donne quelques textes romanisés selon la prononciation moderne du Turkestan chinois.

II. — Le deuxième travail de M. Bang, *Der Komanische Mariensalter* (p. 241-276), est la reproduction, avec traduction et notes, d'une hymne du *Codex Comanicus* qui est une traduction de l'*Ave porta paradisi*; toutefois cette traduction ne répond absolument à aucune des recensions de cette hymne publiées jusqu'ici<sup>(1)</sup>. Le travail de M. Bang marque un pas en avant considérable tant au point de vue de la lecture que de l'interprétation. J'exprimerai un regret. Puisque le *Codex Comanicus* connaît *o'* et *o*, et bien que l'orthographe montre des variations dans l'emploi de ce signe comme d'ailleurs dans l'emploi de bien d'autres (par exemple *a*, *ā*, *e* etc.), je crois qu'il eût mieux valu distinguer les signes *o'* et *o* dans la transcription, au lieu d'adopter *ō* uniformément. D'autre part, et sans que là encore l'orthographe soit toujours consistante, il me semble bien qu'en principe le manuscrit distingue entre un *h*, qui est un simple *h*, et un *H*, qui répond à *χ* ou *γ*; sans oser être affirmatif, je sou mets la question à M. Bang, en même temps que celle du rapport du premier signe avec sa variante *H*.

III. — Mais la majeure partie du volume est occupée par un grand mémoire de M. Marquart, *Ueber das Volkstum der Komanen* (p. 25-238). Il est toujours difficile de résumer des travaux de M. Marquart. Aucun d'eux n'est indifférent, tant l'information en toutes langues en est prodigieusement étendue, et, au milieu d'hypothèses souvent si aventurées que l'auteur les abandonne lui-même à mi-route, jaillissent de temps à autre les éclairs d'une véritable divination. Mais l'ordre des livres de M. Marquart n'existe que dans la tête ency-

<sup>(1)</sup> M. Bang reproche à Kuun et à Radlov de n'avoir pas identifié cette hymne; mais quelle que soit la date à laquelle il l'a fait lui-même, il eût dû rappeler, puisque son introduction comporte des additions de 1912, que la solution a déjà été donnée en 1910 à la page 944 de l'article déjà indiqué de M. Salemann,

clopédique de M. Marquart lui-même. Le lecteur, de digression en digression, est promené pendant 2000 ans d'histoire à travers le monde entier. Il y a quelques années, c'est dans un livre sur les antiquités du Benin que M. Marquart a proposé des corrections aux fragments de Ktesias relatifs à l'Inde. Le mémoire sur l'origine des Comans a les qualités et les défauts qui ont fait admirer la science de l'auteur, tout en faisant souvent hésiter à accepter ses conclusions.

Dans le cas présent, M. Marquart a dû travailler dans des conditions très défavorables, dont lui-même se rend compte et dont il n'est responsable à aucun degré. Il avait surtout à discuter des textes relatifs à l'époque mongole. Or, ce n'est qu'en cours d'impression qu'il a pu se procurer un exemplaire du livre de M. Barthold sur *Le Turkestan à l'époque de l'invasion mongole*. Le premier volume de l'édition de Juwainī par Mirzā Muḥammad lui est parvenu juste à temps pour être signalé dans une note additionnelle. Enfin, il lui a été impossible de se procurer le tome XV des *Trudy* de la section orientale de la Société russe d'archéologie, où Berezin a édité et traduit la partie de Rachid ed-Dīn consacrée à l'histoire de Gengis-khan. Voilà pour les sources musulmanes. Comme sources chinoises, M. Marquart a été à peu près réduit aux anciens travaux de de Guignes, Rémusat, Schott et autres, aux *Mediaeval Researches* de Bretschneider et à quelques traductions, pas toujours exactes, que lui a fournies M. De Groot. Mais il n'a pas eu à sa disposition les ouvrages fondamentaux que sont la traduction annotée de l'*Histoire secrète des Mongols* publiée par Palladius dans le tome IV des *Trudy* de la Mission ecclésiastique russe de Pékin, ni la traduction de la biographie de Gengis-khan intitulée 皇元聖武親征錄 *Houang yuan cheng wou ts'in tcheng lou*, qui a été publiée en 1877 par le même Palladius dans le *Vostočnyj sbornik*. De même la traduction, d'ailleurs médiocre, du 蒙鞑備錄 *Mong ta pei lou*, publiée par Vasil'ev dans son

fascicule *Istoriya i drevnosti vostočnoï časti Srednei Azii* (p. 216-235) et celle, également médiocre, de l'ouvrage moderne 蒙古遊牧記 *Mong kou yeou mou ki*, publiée par Popov au tome XXIV des *Zapiski* de la Société russe de géographie, auraient fourni un certain nombre d'indications utiles. Mais surtout il est aujourd'hui impossible d'étudier un sujet de l'époque mongole sans remonter aux sources d'après lesquelles a été écrite l'ancienne histoire officielle chinoise de cette dynastie, intitulée *Yuan che*. On sait que le *Yuan che* a été composé en moins d'un an, et les résultats se ressentent de cette hâte. Or, un grand nombre des sources qui y ont été utilisées nous sont parvenues directement, et nous possédons, dans d'autres cas, des documents contemporains similaires. C'est ainsi que la légende de l'origine des Ouigours se retrouve, parallèle au récit du *Yuan che* utilisé par Bretschneider, dans l'inscription des princes de Kao-tch'ang composée par 虞集 Yu Tsi. Les données sur le Qipčaq (Kiptchak) traduites par M. De Groot d'après la biographie de T'ou-t'ou-ha sont à contrôler et à rectifier par l'inscription des princes de 句容 Kiu-jong, due également à Yu Tsi<sup>(1)</sup>. Les Chinois et les Japonais nous ont en partie préparé le travail. On a édité deux fois en ces dernières années le 黑韃事略 *Hei ta che lio* et son commentaire de 1237; après le *Mong ta pei lou*, c'est là le plus ancien ouvrage sur les Mongols. Les deux versions de l'*Histoire secrète des Mongols* ont été prises comme base de l'excellent 成吉思汗實錄 *Tch'eng ki sseu han che lou* du professeur 那珂 Naka (1907). On sait en effet qu'en dehors de la version chinoise de l'*Histoire secrète des Mongols*, qui est celle traduite par Palladius, on en possède le texte mongol original, plus complet, transcrit phonétiquement en caractères chinois; j'ai rétabli complètement

(1) Le texte de ces deux inscriptions est reproduit tant dans la collection littéraire de Yu Tsi, intitulée 道園學古錄 *Tao yuan hio kou lou*, qu'au chapitre xxvi du 元文類 *Yuan wen lei*.

en mongol cette transcription phonétique, d'après l'édition qui en a été publiée au Hou-nan en 1908 et d'après un ancien exemplaire manuscrit que j'ai acquis en Chine; j'espère pouvoir publier ce travail prochainement. Les érudits chinois modernes ont consacré à l'époque mongole des recherches importantes. Sans parler des œuvres de Ts'ien Ta-hin, où on trouve toujours à glaner, il faut mentionner d'abord la refonte du *Yuan che*, intitulée 元史新編 *Yuan che sin pien*, laissée en manuscrit par 魏源 *Wei Yuan* (1794-1856) et éditée en 1905. Des rééditions ont rendu accessibles deux œuvres sur l'onomastique mongole dues à 汪輝祖 *Wang Houei-tsou* (1730-1807): ce sont le 元史本證 *Yuan che pen tcheng* et le 遼金元三史同姓名錄 *Leao kin yuan san che t'ong sing ming lou*. Un ministre de Chine en Russie, 洪鈞 *Hong Kiun*, a écrit à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, au moyen des sources chinoises et occidentales, un 元史譯文正補 *Yuan che yi wen tcheng pou*, dont il y a déjà trois éditions. Les dernières années ont en outre vu paraître deux grandes histoires des Mongols: le 蒙兀兒史記 *Mong wou eul che ki* de 屠寄 *T'ou Ki* et le 新元史 *Sin yuan che* de 柯劭忞 *K'o Chao-min*; l'une et l'autre, au milieu de beaucoup d'erreurs, contiennent un grand nombre de données intéressantes. Et puisque enfin les recherches de M. Mørquart nous mènent jusqu'en Mandchourie, il faut aujourd'hui tenir compte de l'ensemble de recherches sur la Mandchourie et la Mongolie orientale constitué par deux recueils, l'un que publie l'Université de Tôkyô sous le titre de 滿鮮地理歷史研究報告 *Man sien ti li li che yen kieou pao kao* (en 1918, il y avait déjà quatre volumes publiés), l'autre dont la Compagnie du chemin de fer Sud-Mandchourien a confié la direction à notre confrère le professeur Shiratori, et dont deux volumes ont paru en allemand (1912 et 1914) sous le titre de *Beiträge zur historischen Geographie der Mandchurei*, avec un volume annexe de cartes historiques. Dans le premier de ces recueils se trouvent

entre autres des monographies sur les 勿吉 Wou-ki, sur les 靺鞨 Mo-ho, sur les 室韋 Che-wei, sur les 可敦城 K'o-touen-tch'eng; ce sont tous sujets que M. Marquart traite ou touche dans son mémoire.

Il ne saurait s'agir, au cours d'une étude d'étendue restreinte, de reprendre à la lumière de toutes ces sources l'examen des questions nombreuses et infiniment complexes qui ont attiré l'attention de M. Marquart. Je me bornerai à indiquer de mon mieux les résultats obtenus par l'auteur, et à formuler les remarques critiques qui me paraissent s'imposer.

À la fin du ix<sup>e</sup> siècle, selon Constantin Porphyrogénète qui écrivait en 948, les Petchénègues vivaient entre la Volga et l'Oural, ayant les Khazars à l'Ouest et les Ouz (γυζ, Oγυζ) à l'Est. Ces Petchénègues, en qui M. Marquart voit d'anciens membres de la confédération des T'ou-kiue occidentaux rejetés par les Qarluq vers le bas Yaxarte et la mer d'Aral, avaient donc déjà prononcé à ce moment vers l'Ouest un mouvement de migration qui s'accrut au milieu du xi<sup>e</sup> siècle. À cette dernière date, les Petchénègues sont déjà à l'Ouest du Dniéper et, en 1078, les Petchénègues unis aux Ouz sont pour la première fois désignés par les écrivains byzantins sous le nom inexplicable de Κόμανοι. Le nom des Ouz disparaît peu à peu, ou n'est plus qu'une survivance littéraire. Au xii<sup>e</sup> siècle, Edrisi parle des Qomān et de leur pays Qomāniya. À la fin du xiii<sup>e</sup> siècle, la chronique de Michel le Syrien mentionne les Qoman. Quand, au xiii<sup>e</sup> siècle, les Comans reculent devant l'invasion mongole, une partie de leurs tribus s'installe en Hongrie, où les chroniques latines les appellent Cuni; c'est l'équivalent du pluriel magyar Kún-ok, les Comans. Pour Plan-Carpin comme pour Rubrouck, la Comanie comprend l'immense plaine au nord de la mer Noire, du Caucase et de la Caspienne.

Les Comans n'étaient ni les Petchénègues, ni les Ouz, mais



représentaient une nouvelle vague de hordes asiatiques venues repousser ou dominer les envahisseurs précédents. Les chroniques russes, quoiqu'elles n'ignorent pas le nom de *Коыманн*, désignent généralement ces nouveaux venus sous le nom de *Polovcy*. M. Marquart se range à l'opinion de Kunik qui, contrairement à l'étymologie souvent donnée de *Polovcy* par *поле-сѣи*, « champêtre », « de la plaine », tire le nom de *полѣвѣи*, « fauve », « gris-fauve ». M. Marquart explique de même par « falben » le nom allemand des Comans, Valwen, les Valani de Guillaume de Rubrouck<sup>(1)</sup>, les Falones d'Otto de Freising, les Phalagi de Guillaume de Viterbo, qualifiés en latin de « pallidi, et macrobii virides » par Adam de Brême<sup>(2)</sup>. La solution me paraît bonne<sup>(3)</sup>. Mais elle entraîne certaines conséquences quant à l'apparence physique des Comans. Ces « faces pâles », pour employer le langage de Fenimore Cooper, devaient différer des autres tribus d'envahisseurs turco-mongols, et se rattacher de quelque manière à ces populations blondes et à yeux bleus que, dès le début de notre ère, un certain nombre de textes signalent dans l'Asie centrale et orientale.

Jusqu'ici le terrain est assez solide. Il va bientôt devenir glissant. Al-Bīrūnī († 1048), dans son *Kanūn' al-Mas'ūdī* écrit vers 1040, mentionne les Qūn et les Qayī, qui, d'après l'ordre de son énumération, devaient vivre à l'est des Kirghiz et des

<sup>(1)</sup> Cf. ROCKHILL, *Journey of Friar William of Rubruck*, p. 93 : « The Teutons, however, call them Valans, and the province Valania », où aucune explication de ces noms n'est proposée.

<sup>(2)</sup> Il faut noter toutefois qu'Adam de Brême est mort en 1076 et qu'il applique ces épithètes aux Husi, c'est-à-dire, du moins théoriquement, aux Ouz; sa « traduction » du nom allemand correspondant à *Polovcy* serait donc presque contemporaine de l'apparition du nom même de *Polovcy* dans les chroniques russes, où la première mention connue est pour l'année 1055.

<sup>(3)</sup> M. Marquart (p. 54-55) invoque en outre, à bon droit semble-t-il, un passage où l'Arménien Mathieu de Urha fait jeter en 1050/1051 le « peuple des Serpents » sur le peuple des « Pâles » (Falben), qui à leur tour marchent contre les Ouz et les Petchénègues.

Toyuzyuz. Le recueil d'anecdotes de Muḥammad-i 'Aufi (xiii<sup>e</sup> siècle) parle des Turcs, dont il mentionne les grandes tribus des yuz (Oyuz) et (ou) Uiyur. Puis il ajoute : « A eux (c'est-à-dire aux Turcs) appartiennent (en outre) les مرقا Marqa (ou Murqa), qu'on appelle Qūn. Ils sont sortis du pays de قتا Qytā et ont abandonné leurs territoires à cause de l'insuffisance de leurs pâturages. . . . Ikinji ben Quëqār le Khwarizm-sāh<sup>(1)</sup> était un des leurs. Puis ils furent attaqués par une horde qu'on appelle Qayī qui, étant supérieure en nombre et en armes, les chassa de leurs pâturages. Ils [c'est-à-dire les Qūn] passèrent alors dans le pays de Sārī, et les habitants de Sārī passèrent dans le pays des Turkmān. Les yuz allèrent dans le pays des Petchénègues près du rivage de la mer d'Arménie (mer Caspienne). » Muḥammad-i 'Aufi nomme ensuite les خیرخیز (Kirghiz) qui ont au Nord les Kimak et à l'Ouest les Yaymā<sup>(2)</sup> et les خارلوق (Qarluq).

<sup>(1)</sup> M. Marquart a pu rétablir de façon certaine le nom de ce personnage altéré dans le texte de Muḥammad-i 'Aufi; Ikinji ben Quëqār fut tué en 1096.

<sup>(2)</sup> Le nom des Yaymā se retrouve dans un passage de la relation de Wang Yen-tō où il a été méconnu. Dans la traduction de Stanislas Julien (*Mélanges de géographie asiatique*, p. 97) on lit : « [Les Oïgours] commandent aux Toukioué (Turcs) du Sud et à ceux du Nord, et à de nombreuses tribus, dont les principales sont les Wei de la grande horde et ceux de la petite horde; aux tribus des Mo-ko, des Lo-tien, des Ko-ssou, des Jong-man, des Khe-to et des Yu-long, etc. » Mais ces noms sont mal coupés. Le texte dit : 統有南突厥。北突厥。大衆慰。小衆慰。樣磨。割祿。詰曩司。末蠻。格哆族。預龍族之名甚衆, c'est-à-dire : « Ils commandent à des [peuples] de dénominations très nombreuses, comme les T'ou-kine du Sud, les T'ou-kine du Nord, les grands Tchong-wei (?), les petits Tchong-wei (?), les Yang-mo (\*Yañ-m'wa, Yayma), les Ko-lou (\*Kaδ-luk, Qarluq), les Kie-kia-ssou (Kirghiz), les Mo-man (\*M'wad-m'wan, \*Marman), la tribu Ko-teh'ō (\*Kak-ta), la tribu Yu-long (\*rwO-l'pōñ, \*Örōñ, \*Ürüñ). » Plusieurs noms de cette liste prêteraient à une discussion délicate que je ne peux pas entreprendre ici; je relierai simplement les trois noms des Yayma, des Qarluq et des Kirghiz donnés ici côte à côte comme dans le texte de Muḥammad-i 'Aufi.

Les Qayī, bien qu'on n'ait pas grands détails à leur sujet, sont connus comme ancêtres des Osmanlis, et Rachīd-ed-Dīn les nomme à la tête des tribus yuz; c'est dire qu'on ne voit pas bien comment Al-Birūnī pouvait encore les placer « à l'est des Kirghiz et des Toyuzyz »; le problème de leurs migrations n'est pas résolu.

Est-on du moins plus heureux avec les Qūn?

M. Marquart voit dans les Qūn les Comans, et cette opinion, qui a pour elle le nom magyar des Comans (Cuni, Kúnok), me paraît avoir de grandes chances d'être la bonne<sup>(1)</sup>. Mais M. Marquart ne s'en tient pas là, et recherche la fortune des Qūn depuis les plus anciens temps de l'histoire de l'Asie centrale. Il écarte à vrai dire le nom même des Hiong-nou, parce que, selon lui, ce nom, qui se serait prononcé anciennement \*Kung-nu, a dû être originairement un surnom ayant le sens de « chien » et emprunté à l'ancienne langue indo-européenne de la région de Tourfan appelée souvent « tokharien », où *ku-*, aux cas obliques *kun-*, signifie justement « chien ». De même il met hors de cause Φαῦνοι, Φαῦροι, etc., qui sont de simples transcriptions de Bhautṭa ou Bhuṭa et « désignent sans aucun doute les Tibétains ». Enfin il admet qu'il n'y a rien à tirer ici, en dépit des textes relatifs aux cheveux blonds et à la peau blanche des Kirghiz, de leur ancien nom de Kien-kouen, car ce nom n'est pas formé de la juxtaposition de deux éléments, mais transcrit simplement \*Kirkuz. Je suis d'accord avec M. Marquart pour écarter en effet tous ces noms. Mais je ne vois pas de raison pour supposer que Hiong-nou, dont une prononciation ancienne \*Kung-nu est d'ailleurs jusqu'ici une hypothèse toute gratuite, soit la transcription d'un mot indo-européen signifiant chien; le nom nous

(1) Je ne puis par contre accorder aucune valeur à l'hypothèse par laquelle M. Marquart (p. 57) pense retrouver le nom des Qun dans le nom d'un chef des Polocy, Койуоуѣ, qui serait = Kun-uy. L'analyse est tout arbitraire.

est connu avant tout par les Chinois, qui étaient en contact direct avec les Hiong-nou et n'avaient pas besoin d'intermédiaires « indo-européens » pour les renseigner sur ces voisins turbulents; la clef du chien qu'ils ont préfixée à certaines transcriptions de ce nom (et qui sont d'ailleurs les seules que M. Marquart ne cite pas p. 64) n'est là qu'en vertu d'une habitude méprisante bien connue par d'autres transcriptions chinoises de noms de peuples étrangers. L'équivalence Φαῦνοι = Bhuta est possible, mais n'est pas démontrée. Quant à Kien-kouen, j'y retrouve tout comme M. Marquart le nom même des Kirghiz, mais transcrit sur un singulier \*Qyrqun plutôt que sur le pluriel \*Qyrquδ (\*Qyrquz ou Kārgüz, d'où le 結骨 Kie-kou, \*Kiäδ-kuəδ, des Tang et le Kiryut du *Yuan tch'ao pi che*)<sup>(1)</sup>.

(1) Cf. *T'oung Pao*, 1916, p. 370. Comme Qyryyz est la vraie forme turque du nom dès les inscriptions de l'Orkhon, on peut supposer que nous avons affaire, avec Kien-kouen (\*Qyrqun), à une forme de type mongol; ce serait là un fait intéressant, car ce nom de Kien-kouen est connu dès le début de notre ère. Sur ces formes de type mongol, cf. *T'oung Pao*, 1915, 687-689; en fait, l'équivalence \*Türküt pour T'ou-kiue avait déjà été proposée par M. Marquart dès 1905 (cf. *Untersuchungen zur Geschichte von Iran*, II, 252, et, dans le présent ouvrage, p. 72). Pour justifier la transcription -z de son \*Kirkuz par -n final de Kien-kouen, M. Marquart invoque Yen-kao-tchen = Vema-Kadphises, où 珍 tchen, qu'il lit \*tin, représenterait -dphis-, et par ailleurs Ki-pin, anciennement (selon M. Marquart) Ka-pin, qui transcrit Kaçvira (\*Kaçvira), puis, sous les Tang, Kapiça. Ces exemples ne prouvent rien. La prononciation véritable de Vema Kadphises nous est inconnue, et il semble, d'après les formes diverses de ce nom et de celui de Kujula-Kadphises, que le d n'y était pas l'élément dominant de l'articulation; la transcription chinoise tchen ne va pas, et est peut-être fautive (cf. *Journ. Asiat.*, 1915, II, 387). Quant à Ki-pin, sa prononciation ancienne n'est pas Ka-pin; le premier caractère se prononçait sûrement avec mouillure; M. Karlgren le transcrit *kyi*; s'il entre dans la transcription de Kaçmîra et de Kaniška, c'est donc en tant que ces noms arrivaient aux Chinois avec une prononciation dialectale où la première syllabe était mouillée (\*kâ-, kâe-); et d'autre part pin ne peut être invoqué comme une transcription régulière de -piç- de Kapiça si on admet que Ki-pin a rendu antérieurement Kaçmîra; car il est alors évident qu'il fut fait au VII<sup>e</sup> siècle une application du nom ancien de Ki-pin d'après une simple ana-

Mais il est un autre peuple dont un texte chinois de la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle fait les ancêtres des populations du Turkestan à yeux bleus et à cheveux blonds; ce sont les Wou-souen. Or les princes Wou-souen avaient le titre de 昆莫 *kouen-mo* (\**kuən-m<sup>w</sup>ak*), plus tard écrit 昆彌 *kouen-mi* (\**kuən m<sup>i</sup>ie*), soit une valeur théorique de transcription \**kun-mak* ou \**kun-bak* (\**kun-βak*), \**kun-mi* ou \**kun-bi* (\**kun-βi*)<sup>(1)</sup>. On a déjà proposé de voir dans \**m<sup>w</sup>ak* ou \**m<sup>i</sup>ie* l'équivalent du turc *bäg*, qui est passé dialectalement à *bī*. M. Marquart (p. 69) considère cette explication comme certaine et interprète le titre entier comme «*bäg des Kun (Qun)*»; ou peut-être \**kun*, ajoute-t-il, est-il un adjectif signifiant «*puissant*», devenu ensuite nom de tribu. D'autre part, M. Marquart estime ces hypothèses d'autant plus probables que, selon lui, les Wou-souen doivent avoir été étroitement apparentés aux futurs T'ou-kiue occidentaux<sup>(2)</sup>.

logie phonétique, et c'est l'équivalence -*pir*- qui fait foi. J'ajouterai que la transcription dut être faite non sur \**Kaçvira* comme le suppose M. Marquart, mais sur une forme dialectale où l'*m* passé à la spirante labiale s'était assourdi en -*p*-, comme dans la Kaspeiria de Ptolémée; c'est là un autre cas du passage de -*v*- à -*p*- après sifflante aux confins de l'Inde et de l'Iran, comme j'en ai déjà signalé un double exemple avec *Açvagupta* transcrit sur une forme \**Aṭpa-vutt*<sup>3</sup> et *Açvalāyana* transcrit sur \**Aṭpalāyan*<sup>4</sup> (*Journ. Asiat.*, 1914, II, 390-391); peut-être en faut-il aussi rapprocher le Pispasri du pilier au lion de Mathurā et le Vespaçi de l'inscription de Mānikyāla (cf. Sten Konow, *Indoskythische Beiträge*, p. 799 : «da wohl das *sp* hier auf *sv* zurückgeht»).

(1) J'adopte en gros, dans ces restitutions de prononciations anciennes, les valeurs proposées par M. Karlgren dans le *Toung Pao*, 1919, 104-121. Bien que le détail en puisse parfois prêter à discussion, la base est solide.

(2) M. Marquart invoque à ce sujet la situation géographique des Wou-souen et leur légende «*tolémique*» du loup; ce n'est pas très probant. On se serait presque attendu à voir M. Marquart faire état du nom même des 烏孫 Wou-souen (\**U<sup>w</sup>-suan*) pour le rapprocher de celui des 于兹; lui-même a en effet indiqué un exemple certain où 烏 *wou* alterne avec 呼 *hou* (χ<sup>u</sup>) dans une transcription de l'époque des Han (cf. son travail, p. 65-66, pour le nom des 烏揭 Wou-kie ou 呼揭 Hou-kie, auquel il faut joindre, comme il le dit, le nom des 呼得 Hou-tō du Wei liu, certainement altéré graphiquement

Théoriquement, l'explication proposée par M. Marquart n'est pas impossible; mais elle ne repose sur rien de précis. Il y a d'autre part une raison pour qu'on hésite à couper *kouen-mo* en deux monosyllabes. Si le premier élément du nom s'était terminé anciennement en *m*, personne, je pense, n'aurait été tenté, sans arguments de fait probants, de couper *\*kum-mak* en deux morceaux, puisque la finale du premier élément eût correspondu à l'initiale du second. Mais cette correspondance était rendue impossible par l'absence, en chinois ancien, de finale labiale dans les mots qui contenaient une voyelle (ou une semi-voyelle) labiale. Autrement dit, l'ancien chinois n'avait pas de forme *\*kum* et devait employer, pour transcrire *\*kum*, un mot à finale *-n* comme *kouen*. Il y a donc, vu l'initiale labiale du second élément, des chances pour que le premier se soit également terminé en *-m*, et personnellement j'inclinerais, pour *kouen-mo* et *kouen-mi*, à une valeur théorique *\*kummay* (*\*kumay*, *\*kumβay*) et *kummī* (*\*kumē*, *\*kumβē*), plutôt qu'au « *bāg* des Kun » proposé par M. Marquart.

Le dernier prince des Kidarites, ou descendants des grands Kusān, celui qui fut vaincu en 468 par le roi Pērōz, est appelé par Priscos Κοῦγγας, acc. Κοῦγγαν<sup>(1)</sup>. M. Marquart admet

de Hou-kie). Si M. Marquart ne dit rien à ce sujet, c'est sans doute à raison de son explication (p. 37) de Oγuz par *\*Oq-uz*, les « maîtres archers » (mot à mot « maîtres des flèches »); je tiens cette hypothèse pour invraisemblable. J'ai moi-même proposé, avec beaucoup de réserves (*Toung Pao*, 1914, 256-257), un rapprochement entre *oyuz* et *oqus* ou *oqus*, mais c'est là aussi une solution très douteuse.

<sup>(1)</sup> M. Marquart parle (p. 70) des Avars qui ont chassé les Kidarites « de leur ancienne capitale Sing-kam-si (Iskimiāt) ». Cette équivalence, ainsi donnée comme un fait acquis, me paraît soulever certaines objections. « Sing-kam-si » est une « prononciation ancienne » arbitrairement rétablie par M. Marquart pour 靺鞨氏 Ying-kien-che (*\*jəŋ-kiām-ziŋ*) ou Cheng-kien-cho (*\*ʃjəŋ-kiām-ziŋ*). Mais on sait que le texte parallèle du *Wei chou* a 盧監氏 (*\*Lu-kiām-ziŋ*), et surtout que l'une et l'autre formes sont apparentées au nom de l'ancienne capitale des Ta-hia, puis des grands Yue-tche, écrit 藍市 Lan-

que *Kούχας* est un nominatif grec artificiel «distillé» de la vraie forme *Kούχαν*, laquelle est, selon M. Marquart, un titre *qūn qān* ou «khan des Qūn». Ces Qūn, ce sont en même temps les Hūna de l'Inde, dont le nom n'a rien à voir avec celui des Hiong-nou. Si, à côté des Sita-Hūna ou Çveta-Hūna, c'est-à-dire des «Qūn blancs», l'Inde connaît des Hāra-Hūna, ceux-ci ne peuvent être que des «Qara Qūn», c'est-à-dire des «Qūn noirs». Les Hephthalites devaient parler mongol; leur vrai nom, correspondant à Çveta Hūna, a donc dû être \*Çayan Qūn; et on comprend ainsi que le pays de Çayāniyan, dont le prince portait le titre de *çayān xudāh*, soit resté longtemps un centre des Hephthalites proprement dits. Ces hypothèses de M. Marquart sont intéressantes, mais auraient gagné, je crois, à être présentées de façon moins absolue. Par ailleurs, puisque M. Marquart sépare les Hūna des Hiong-nou, on eût aimé à connaître la position qu'il prend aujourd'hui par rapport aux Huns des textes grecs et latins. S'il admet que le nom des Huns est identique à celui des Hūna, ce serait un nouvel exemple du nom des Qūn, et si important qu'on ne voit guère

che (\*Lam-zi) dans le *Che ki*. 監市 Kien-che (\*Kiām-zi) dans le *Ts'ien han chou* et 藍氏 Lan-che (\*Lam-zi) dans le *Heou han chou* (cf. Chavannes, dans *Toung Pao*, 1907, 187-189; 賡 de certaines éditions n'est qu'une forme vulgaire de 朋, lequel se prononce *ying* et *cheng*). Il n'y a aucune raison pour prendre, comme le fait M. Marquart, la forme tardive et douteuse du *Pei che* comme base de la restitution, de préférence à celles du *Che ki* ou des *Histoires des Han*. Rien ne prouve qu'on doive lire d'ailleurs cette forme du *Pei che* Cheng-kien-che plutôt que Ying-kien-che. Et même à la lire Cheng-kien-che, les anciennes sonores initiales de *cheng* et de *che* font absolument évanouir l'analogie phonétique qui, même avec le «Sing-kam-si» de M. Marquart, était déjà bien peu satisfaisante. Enfin, à ma connaissance, la vocalisation même d'Iskīmišt n'a pas été établie jusqu'ici de façon précise. M. Marquart lui-même a proposé deux identifications successives, mais douteuses (cf. *Erānistān*, p. 219-220), et je ne sache pas qu'il soit revenu depuis lors sur ce sujet, à moins que ce ne soit dans ce *Wehrōt und der Fluss Arang* que, depuis dix ans, il cite souvent avec renvois précis de pagination et qui semble donc imprimé, mais qui n'a pas été, je crois, publié.

qu'il l'ait pu passer sous silence. Rattache-t-il au contraire le nom des Huns à celui des Hiong-nou, on comprendra encore moins comment ce nom de Hiong-nou, qui serait selon lui un surnom donné par des étrangers, aurait eu l'étrange fortune d'être adopté comme un ethnique en Chine comme en Europe. Ou bien finalement les noms des Hiong-nou, des Huns et des Hūna seraient-ils trois appellations absolument indépendantes l'une de l'autre? Ce n'est pas *a priori* très vraisemblable, et M. Marquart en tout cas eût bien dû nous donner nettement son sentiment sur ce point.

D'après le récit de l'ambassade de Valentin (575 A. D.), le vrai nom des Avars d'Europe (souvent dits pseudo-Avars) était *Οὐαρχανῖται*. Selon Théophylacte Simocatta, ce nom dériverait de celui de deux anciens chefs, *Οὐάρ* et *χουρνί*. *Οὐάρ* pourrait être identique au nom même des Avars, et *χουρνί* se retrouver dans le nom de la tribu 渾 Houen (\*γuən), la plus méridionale des tribus de la confédération des 高車 Kao-kiu ou 狄歷 Ti-li. Toutefois, ajoute M. Marquart, la confusion est augmentée par le fait que *Οὐάρ* (War) se retrouve également dans le nom des Hephthalites, 滑 Houa (γuaδ), et dans celui de leur capitale 活 Houo (\*γuaδ) ou 阿 緩 A-houan (\*A-γuan, War, Awar, War-waliz), et que le nom tribal «Hūn» des Hephthalites reparaît dans un texte du *Souei chou* disant que le prince de Samarkand était originairement un Yue-tche de tribu 溫 Wen (\*Uən). M. Marquart pense néanmoins (p. 77) que Théophylacte Simocatta s'est trompé en coupant en deux le nom des *Οὐαρχανῖται*, dans lequel il lui paraît plus probable qu'on doive simplement reconnaître «les gens du Warχon», c'est-à-dire du fleuve Orkhon. J'avoue ne pas pouvoir faire un choix entre ces solutions douteuses, auxquelles d'autres s'ajouteront peut-être demain.

Après avoir ainsi recherché les traces du nom des Qūn, M. Marquart tente de déterminer l'habitat primitif de ce



peuple. Qu'il vienne bien, comme le veut Muḥammad-i 'Aufi, du Qytā, qui serait le pays des K'i-tan, Khitaï, c'est ce que lui paraissent confirmer (p. 57) les noms des chefs Polovcy Kytan et Kitan-opu mentionnés dans les chroniques russes<sup>(1)</sup>. La valeur de ce rapprochement est à peu près nulle à mes yeux. Des Mongols se sont appelés Nañkiyas, qui est le nom de la Chine méridionale; ce n'est pas à dire que les Mongols soient originaires de ce pays<sup>(2)</sup>. Mais M. Marquart pense pouvoir appuyer sa thèse sur un autre argument. Muḥammad-i 'Aufi dit que les Qūn sont aussi appelés Mārqa (Mürqa?). La différence de classe, dit M. Marquart (p. 57), ne permet guère de songer aux Märkit, encore que des changements de classe soient possibles. Mais il est très vraisemblable (p. 80-89) qu'il s'agisse des 勿吉 Wou-ki (\*Muəδ-kjəδ) de la Mandchourie, appelés plus tard, sous les Tang, 靺鞨 Mo-ho (\*Muəδ-γəδ), et que certains textes chinois donnent comme les ancêtres des Juč'en

(1) M. Marquart (p. 57) faisait même état à ce propos du nom de Gutan ou Kuthen porté par le prince des Comans qui, lors de l'invasion mongole, vinrent chercher refuge en Hongrie. Dans une note additionnelle (p. 203), il reconnaît que la forme du nom de ce prince dans les annales russes, Kotyan, n'est pas favorable au rapprochement. Même sous la forme Gutan, l'hypothèse était invraisemblable.

(2) L'une des inscriptions runiques découvertes il y a quelques années par M. Ramstedt commence ainsi (RAMSTEDT, *Zwei uigurische Runenschriften in der Nord-Mongolei*, extrait du *J. Soc. finno-oug.*, t. XXX, n° 3, p. 5 du tirage à part) : « Im lande der Uiguren war ich Jaglakar-Kan-Ata, ein ankömmling. Eines Kirgisen sohn bin ich, Bajla-Kutlug-Jargan bin ich... » Il est évident que ce nom de Yaylaqar, dont M. Ramstedt n'a su que faire, est identique à 藥羅葛 Yo-lo-ko (\*jak-la-kaδ, soit une valeur de transcription \*Yak-la-kar), connu par les *Histoires des Tang* comme nom de la première des neuf tribus Ouïgour, et en même temps comme le nom de famille des qayan ouïgours eux-mêmes (cf. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kine occidentaux*, p. 94). Et cependant, si du moins la traduction de M. Ramstedt est exacte, ce nom de famille des qayan ouïgours est ici porté par un étranger, fils d'un Kirghiz. Toutefois l'exemple ne me paraît pas probant, car je ne suis pas sûr qu'il faille bien entendre ce début comme l'a fait M. Ramstedt, et je cite surtout cette inscription pour signaler l'identité certaine de Yaylaqar et de Yo-lo-ko.

(eux-mêmes les ancêtres des Mandchous), en même temps que d'autres font descendre des Mo-ho les 達旦 Ta-ta (\*Daδ-taδ)<sup>(1)</sup>, c'est-à-dire les Tatar. Ces Tatar eux-mêmes, de langue mongole, sont sans doute apparentés en outre aux Avar, que les Chinois appellent usuellement 蠕蠕 Jouan-jouan<sup>(2)</sup>, mais

(1) M. De Groot a fourni à M. Marquart (p. 80 et *passim*) une lecture \*Tat-tan. Je reviendrai plus loin sur le système même qui est à la base de cette restitution, mais je dois dire ici pourquoi je n'adopte pas, sans toutefois l'écarter complètement, la lecture *tan* du second caractère. La question est complexe parce que le *Leao che* écrit 達旦 Ta-tan. Mais il est hors de doute qu'il s'agissait de rendre Tatar, avec un *r* final. Or l'emploi d'un mot chinois en -a pour représenter une syllabe étrangère en -r est un système qui ne vaut guère que dans les premiers siècles de notre ère, et qui a été presque abandonné lorsqu'à l'époque des Tang, le -d (δ) final du chinois était pratiquement, dans la Chine du Nord, passé à -r; on avait ainsi toute prête une équivalence beaucoup plus satisfaisante qu'avec -n. J'ai trouvé une mention chinoise des Tatar non seulement bien antérieure à la rédaction même du *Sin mou tai che*, mais antérieure aussi aux événements de 860-874, qui sont les premiers que le *Sin mou tai che* rappelle à propos des Tatar. Cette première mention chinoise des Tatar se trouve dans une lettre rédigée par 李德裕 Li Tō-yu et adressée, en 842 semble-t-il, au Ouïgour Ormuzd (cf. *Journ. Asiat.*, 1913, I, 286-289); elle est reproduite dans le *Wen yuan ying houi*, chap. 468, fol. 5-6. Li Tō-yu termine sa lettre par des souhaits de prospérité pour «les tribus 黑車子 Hei-tch'ō tseu, 達旦 Ta-ta (\*Daδ-taδ) et autres»; il n'est pas douteux qu'il faille lire ici Ta-ta et non Ta-tan. D'autre part, en ce qui concerne le caractère 旦 *ta*, les dictionnaires des Tang et des Song ne connaissent également pour lui que la prononciation *ta* (\*taδ) et non *tan*. Puisque c'est précisément cette prononciation qu'on attend pour rendre la seconde syllabe de Tatar, il semblerait qu'il n'y eût qu'à s'y tenir. Reste, il est vrai, l'orthographe Ta-tan du *Leao che*. Le *Leao che* a été rédigé à l'époque mongole, c'est-à-dire quand régnait une dynastie «Tatar». Je suis tenté d'admettre que ce sont les rédacteurs du *Leao che* qui ont supprimé dans les deux articles la clef du «cuir», qui donnait à la transcription une apparence peu flatteuse. Cependant, je dois encore signaler, à l'appui de la transcription de M. De Groot, la forme 達坦 Ta-t'an (Daδ-t'an) donnée par certaines recensions de la relation de voyage de Wang Yen-tō, et qu'on retrouve, semble-t-il, sous la date de 966, dans le 塔坦 T'a-t'an (\*T'ap-t'an) du *Sin tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, chap. 7, fol. 7 v°, et aussi chap. 10, fol. 192; cette dernière transcription prête toutefois à objection, car elle suppose déjà, à cause de \*t'ap, l'amuissement des consonnes finales autres que les nasales.

(2) Dans une note de la p. 87, due à M. De Groot, il est dit que la pronon-

dont ils signalent aussi l'autre nom de 大檀 Ta-t'an (\*Dai-dan, \*Da-dan) ou 檀檀 T'an-t'an (\*Dan-dan).

Je ne puis songer à reprendre ici, dans son ensemble, une question aussi complexe, et qui touche à l'origine même et à la parenté éventuelle des principaux peuples tongous, mongols et turcs. Mais quelques remarques me paraissent nécessaires. En premier lieu, il y a bien des chances pour qu'on doive laisser ici les Avar hors de cause. Leurs noms, chez les Wei du Nord, ont été 柔然 Jeou-*jan* (\*Ńźǝu-ńźǝn) et 蠕蠕 Jouan-*jouan* (\*Ńźǝwǝn-ńźǝwǝn), et, chez les dynasties chinoises du Sud, 芮芮 Jouei-*jouei* (\*Ńźǝǝi-ńźǝǝi) et 茹茹 Jou-*jou* (\*Ńźǝo-ńźǝo). Autrement dit, toutes les formes commencent par cette spirante sonore qui comportait un élément de nasalisation et qui, dans la Chine du Nord, a abouti aujourd'hui (sauf pour les anciennes finales en -ǝ) à *j-* (analogue, mais non identique, au *j-* français); elle a été transcrite par *j-* (ǝ) dès l'époque des Tang par les Ouigours comme par les Tibétains. Il semble qu'on doive en principe, dans le cas présent, donner la préférence aux transcriptions des Wei du Nord, parce que ceux-ci, géographiquement et ethniquement, étaient moins éloignés des Avar que les dynasties chinoises du Sud. La forme primitive que suggéreraient les transcriptions serait en définitive quelque chose comme \*Žüǝžǝn. Ta-t'an, dont T'an-

ciation usuelle Jouan-*jouan* doit être abandonnée, car l'élément phonétique de 蠕 *jouan* n'autorise qu'une prononciation *jou*. Je ne vois pas la force de l'argument, qui reviendrait à rectifier, au nom des phonétiques, la prononciation usuelle du chinois que les Chinois eux-mêmes nous font connaître. Les plus anciens dictionnaires chinois enregistrent la prononciation *jouan* de 蠕, et le lexique placé à la fin du *Leao che* (chap. 116, fol. 15 v°) spécifie que, dans le nom des Jouan-*jouan*, le mot *jouan* doit se lire 而宣切, c'est-à-dire *jouan*. M. De Groot ne paraît pas s'être douté que les Chinois considèrent 蠕 comme une autre graphie de 𪛗, dont la phonétique est précisément *jouan*; le cas est le même pour 𪛗 et 𪛗, 𪛗 et 𪛗, etc., comme l'indiquent d'ailleurs nos dictionnaires.

t'an est inséparable, apparaît avant tout comme le nom d'un des qayan avar, et il ne me paraît pas exclu que les rares textes qui en font un nom du peuple même des Avar donnent une information inexacte. Mais il y a une raison pour ne pas rapprocher Ta-t'an et T'an-t'an de Tatar. C'est que, si les Chinois ont souvent noté en sonore l'initiale dentale sourde des mots turcs (cf. *tarqan* qu'ils ont entendu \**darqan*; \**türküt*, qu'ils ont entendu \**dürküt*; *tatar*, qu'ils ont entendu \**datar*), je ne connais pas de cas où il en soit de même au milieu des mots. Or, de même que le turc de l'Orkhon a déjà *tatar*, la transcription chinoise *ta-ta* répond à ce que les Chinois ont entendu \**datar*, c'est-à-dire avec une initiale dentale sonore, mais avec une sourde médiane, au lieu que Ta-t'an (\**Dai-dan*) et T'an-t'an (\**Dan-dan*) supposeraient une sonore médiane. Je crois donc qu'il n'y a pas lieu de rapprocher Ta-t'an ou T'an-t'an de Tatar.

En ce qui concerne les Wou-ki ou Mo-ho, le problème est plus difficile. Il n'est guère vraisemblable qu'un même peuple ait été à l'époque historique, entre le VIII<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle, l'ancêtre à la fois des Jučen tongous et des Tatar mongols. Il faut choisir, et M. Marquart prend parti pour la parenté des Tatar et des Mo-ho. La question devra être reprise à l'aide des travaux sur les Wou-ki et les Mo-ho récemment publiés par nos confrères japonais. Pour ma part, la géographie comme l'histoire me paraissent au contraire en faveur de la théorie qui voit dans les Wou-ki ou Mo-ho les ancêtres des Jučen, c'est-à-dire qui fait d'eux un peuple tongous. Par ailleurs, un texte bien connu de Théophylacte Simocatta veut que, lors de la chute des Avar, une partie d'entre eux se soit réfugiée chez les Μουκρί. On a déjà songé à voir dans les Μουκρί les Wou-ki ou Mo-ho<sup>(1)</sup>, et sans doute ce n'est pas impos-

(1) Cf. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 230. La première ambassade connue des Wou-ki est de 475.

sible. Mais peut-être, après tout, peut-il s'agir des Märkit. Les Märkit, comme les Tatar, étaient à la fin du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, lors des premières guerres du futur Gengis-khan, un peuple puissant parmi les tribus de langue mongole. Nous sommes jusqu'ici mal renseignés sur le rôle des tribus mongoles avant l'entrée en scène des Mongols de Gengis-khan. Il n'en demeure pas moins que, dès l'époque des T'ang, les textes nous font connaître, parmi les tribus Che-wei qui étaient presque sûrement de langue mongole, une tribu de 蒙兀 Mong-wou ou 蒙瓦 Mong-wa<sup>(1)</sup>, où le nom même des Mongols semble bien apparaître une première fois. Vers le milieu du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, il y a un royaume des Mong-kou ou Mong-kou-sseu (\*Moŋyu ou \*Moŋyus, cette dernière forme étant sans doute un pluriel ju'en) qui a été en lutte parfois heureuse avec les Kin. Les Märkit eux-mêmes sont nommés antérieurement, tout comme les tribus mongoles des Jajirat et des Oŋgirat, dans l'histoire des K'i-tan ou Leao<sup>(2)</sup>. Les K'i-tan parlaient d'ailleurs une langue étroitement apparentée au mongol, encore que forte-

(1) M. Marquart (p. 88) ne donne que la forme 蒙瓦 Mong-wa, mais en ajoutant en note que le second caractère se prononce aussi *wei* ou *wou*. C'est une vieille idée de Schott, que je crois inexacte. En réalité on a dans le *Kiaou t'ang chou* Mong-wou (\*Moŋ-huəð), au lieu que le *Sin t'ang chou* écrit Mong-wa (\*Moŋ-hyua). Cette différence est assez bizarre, et il se peut que Mong-wa soit une altération graphique de Mong-wou, lequel représente, avec son ancien -ð final, soit Moŋyol, soit un pluriel spirant ou sillant de Moŋyol. Quant aux prononciations *wei* ou *wou* de 瓦 *wa*, elles n'existent que dans des cas très spéciaux, et il n'y a pas lieu, à mon sens, de les faire intervenir ici.

(2) Ces trois tribus sont nommées parmi les 18 qui furent en relations avec Ye-liu Ta-che lors de sa suite de Chine vers l'Ouest en 1123-1124 (cf. BAST-SCHNEIDER, *Medieval Researches*, I, 213). Il est en outre question des Märkit et de leur chef 忽魯八 Hou-lou-pa dans le *Leao che* (chap. 26, fol. 1 v<sup>e</sup> - 2 v<sup>e</sup>), sous les années 1096 et 1097. Des Jajirat ont accompagné Ye-liu Ta-che en Transoxiane (cf. *Leao che*, chap. 30, fol. 3 r<sup>e</sup>). Les Oŋgirat ou Qoŋgirat sont en outre mentionnés dans le *Kin che* (chap. 10, fol. 5 v<sup>e</sup>), sous l'année 1196, comme habitant près du 大鹽澤 Ta-yen-lo, et apparaissent encore dans la biographie de Tsong-hao (*Kin che*, chap. 93, fol. 8 r<sup>e</sup>).

ment palatalisée. Bien plus, il est possible que les Avar eux-mêmes aient été de langue mongole. Rien ne s'oppose donc *a priori*, malgré l'écart chronologique considérable, à ce qu'on songe pour les *Mouxpi* aux Märkit, bien qu'une telle solution, dans l'état actuel de nos connaissances, demeure très hypothétique. Si les *Mouxpi* devaient par contre être identifiés aux Wou-ki ou Mo-ho, il faudrait soit admettre une sorte d'identité entre Mongols et Tongous jusqu'au ix<sup>e</sup> siècle, telle que la paraissent supposer ceux qui, comme M. Blochet, voient dans les Avar (Jouan-jouan) les ancêtres éventuels des Jürçit ou Juçen, soit plutôt considérer que les Tatar ne sont pas à vrai dire issus des Mo-ho, mais sont les descendants de cette portion des Avar qui se serait réfugiée chez les Mo-ho au milieu du vi<sup>e</sup> siècle, pour se séparer d'eux à nouveau lorsque les Mo-ho furent vaincus par les K'i-tan. On sauverait au moins, par la seconde solution, un morceau du texte chinois selon lequel les Tatar descendent des Mo-ho, tout en échappant à l'hypothèse, pour les Mongols et les Tongous et jusqu'au ix<sup>e</sup> siècle, d'une identité linguistique que les faits semblent bien démentir. Et enfin, en ce qui concerne les Qūn, il faut bien ajouter que, d'une part, le nom de Märqa ou Mürqa, dans un texte isolé du xiii<sup>e</sup> siècle, d'une tradition peu sûre, est une base assez fragile pour asseoir une construction de cette importance, en même temps qu'on ne voit pas bien, s'il s'agit des K'i-t'an, pourquoi on a ici la forme قتا Qytā au lieu de l'usuel ختای χytāi.

Entre temps, M. Marquart consacre quelques remarques aux Tatar<sup>(1)</sup> et aux Kīmāk<sup>(2)</sup>, puis en vient aux Kiptchak

(1-2). (1) M. Marquart (p. 95) prête au voyageur Wang Yen-tō la mention de huit tribus qui seraient les plus considérées parmi les Tatar et renvoie, en dehors de la traduction de Stanislas Julien faite sur Ma Touan-lin, au texte original de ce récit de voyage donné dans le *Song che*. Mais «huit» est un lapsus de M. Marquart pour «neuf» que donnent bien les sources chinoises et la

(Qypčaq). C'est là encore un problème singulièrement ardu. Au XIII<sup>e</sup> siècle, Guillaume de Rubruck identifie formellement les Comans aux Kiptchak. De toute évidence, dès ce moment, on donnait en outre le nom général de Dašt-i Qypčaq à l'immense plaine qui s'étend au Nord de la mer Noire, du Caucase et de la Caspienne. Mais il n'en reste pas moins qu'il y a eu des tribus qui ont été plus spécialement qualifiées de tribus Kiptchak, et qui ne se confondent pas toujours avec les Comans.

Le nom des Kiptchak, écrit  $\chi y f \bar{s} \bar{a} \chi$ , se trouve dès le milieu

traduction de Stanislas Julien (*Mélanges de géogr. asiatique*, p. 95). De plus, bien qu'il se soit reporté au *Song che*, M. Marquart a suivi en fait la traduction de Julien où il est dit : « Ensuite il traversa la tribu de *Ouo-ti-in* et celle du fils du roi *Kai-ta-yu-yu-youe*. Ensuite il arriva à la tribu du fils du roi *Ta-yu-yu-youe*. Ces neuf tribus sont encore les plus considérées parmi les *Ta-ta*. » Mais le texte porte : 次歷屋地因 [var. 目] 族。蓋達于 [corr. 干] 于越王子之子。次 [uj. 歷] 達于 [var. 干, corr. 干] 于越王子族。此九族達坦 [var. 坦] 中尤尊者, ce qui veut dire : « Puis il passa par la tribu de *Wou-ti-yin* (var. *Wou-ti-mou*; le *tegin* Oq?), qui est le fils du prince *Ta-kan* (*Tarqan*) *Yu-yue*; puis il passa par la tribu du prince *Ta-kan* (*Tarqan*) *Yu-yue*, qui est la plus honorée parmi les Tatar des neuf tribus. » Le titre de *yu-yue* apparaît fréquemment dans l'histoire des *Leao*. Quant aux « Tatar des neuf tribus », il s'agit d'une division des Tatar analogue à celle des « *otuz Tatar* » ou « *trente Tatar* » que les inscriptions de l'Orkhon ont fait connaître depuis longtemps. En fait, l'expression correspondante « *toquz Tatar* » ou « *neuf Tatar* » est à nouveau attestée à deux reprises dans l'inscription de *Sine-usu* découverte par M. Ramstedt (*Zwei uigurischen Runeninschriften*, p. 17, 19). Dans les textes chinois, et en dehors du récit de voyage de Wang Yen-lö, on la retrouve dans un passage du *Leao che* (chap. 14, fol. 3 r<sup>e</sup> et v<sup>e</sup>) où il est dit : « La 22<sup>e</sup> année *l'ong-houo*, . . . au 6<sup>e</sup> mois, . . . le jour *ki-hai* (26 juillet 1004), les neuf tribus du royaume *Ta-tan* envoyèrent un ambassadeur offrir des présents de fiançailles » (統和〇〇〇二十二年〇〇〇六月〇〇〇己亥達旦國九部遣使來聘).

— (3) Il est possible qu'il faille, comme le propose M. Marquart, séparer les *Kimäk* d'*Edrisi* des anciens *Kimäk* qui vivaient dans la région de l'*Irtych*, mais il n'y a sûrement pas à faire intervenir ici, comme le suggère l'auteur (p. 113), le nom dynastique 金 *Kin* (alors prononcé \**Kim*), désignation purement chinoise qui n'a passé à travers l'Asie centrale que sous la traduction mongole d'*Altan-yan*.

du ix<sup>e</sup> siècle dans Ibn-*ḫordāsbih*. Mais ce ne sont plus ces Kiptchak-là qu'on trouve à l'époque mongole et contre qui les armées de Gengis-khan mènent campagne<sup>(1)</sup>. Il s'agit d'une autre confédération de tribus nomades qui avaient pris la place et le nom des anciens Kiptchak. Leur centre paraît avoir été dans les monts Oural (p. 138). C'étaient sans doute primitivement des Mongols, étroitement apparentés aux K'i-tan et aux 奚 Hi, qui émigrèrent de l'Asie orientale au début du xii<sup>e</sup> siècle, mais qui ne formaient que la classe dirigeante au milieu d'une population allogène où ils furent vite turcisés. Ils avaient subi certaines influences chrétiennes, car le chef 玉里吉 Yu-li-ki, vaincu et tué par les Mongols en 1223, n'est autre que le prince des Polovcy Yuriï Končakovič, nommé par les chroniques russes à côté de l'autre chef Daniel Kobyakovič, et, tout comme Daniel, Yuriï est un nom chrétien, Yu-li-ki étant la transcription régulière du vieux-slave Юрьий, Georges. Après la grande brassée de peuples pro-

(1) La transcription la plus usuelle du nom du Kiptchak est 欽察 K'in-tch'a, prononcé à l'époque mongole \*Kim-tch'a; on a aussi une fois 欽叉 K'in-tch'a dans le *Yuan che* (chap. 63, fol. 16 r<sup>e</sup>). Ces transcriptions sont faites sur une forme Qybčaq, et avec un passage de *b* à *m* analogue à celui qui, en pays musulman, a donné la forme Tamyaĭ issue de Tabyač. Le texte «mongol» du *Yuan tch'ao pi che* a Kibč'a'ut, pluriel de Kipčak. On a encore la même alternance à l'époque mongole pour le nom de la tribu des \*Qabqanas, écrit le plus souvent avec un premier caractère à finale en -m (懣合納思, 懣哈納思), soit \*Qamqanas, mais 哈卜哈納思, c'est-à-dire \*yabyanas = \*Qabqanas, dans le texte «mongol» du *Yuan tch'ao pi che*. Quant à la prononciation en -f- de χυψᾱχ, elle a également sa contre-partie dans l'orthographe 可弗叉 K'o-fou-tch'a du récit de voyage de Ye-liu Tch'ou-ts'ai (cf. BRUNSCHWIGER, *Med. Res.*, I, 23-24, où le texte est traduit un peu inexactement et où la fin du passage est omise; le nom, emprunté également à Ye-liu Tch'ou-ts'ai, se retrouve au chapitre 2 du *Pien wei lou*, *Tripit.* de Kyōto, XXXV, III, 25 v<sup>o</sup>). On a enfin une orthographe 克鼻稍 K'o-pi-chao dans le *Hei ta che liu*. La vocalisation en *o* se retrouve dans la forme adjective Копча́ска de la carte ethnographique russe de 1673, et en 1701 dans le Копчак de Remezov (cf. BADDELEY, *Russia, Mongolia, China*, 1919, in-folio, I, CXL, CLIV).



duite par les invasions mongoles, on ne peut plus aujourd'hui reconnaître leurs descendants. Sur presque tous ces points, je suis d'accord avec M. Marquart. L'identification de Yu-li-ki à Yuriï Končakovič, déjà proposée d'ailleurs par Bretschneider<sup>(1)</sup>, me semble certaine. D'autre part, la migration de ces Kiptchak du XIII<sup>e</sup> siècle, qui seraient partis de la région de Jehol au début du XII<sup>e</sup> siècle, est attestée par un texte chinois formel dont il ne me paraît pas y avoir lieu de suspecter le témoignage. Les érudits chinois contemporains, comme T'ou Ki et K'o Chao-min dans les ouvrages que j'ai signalés au début de cette étude, sont arrivés à une conclusion analogue en disant que les Kiptchak descendent des anciens 庫莫奚 K'ou-mo-hi, c'est-à-dire des Hi, très voisins des K'i-tan<sup>(2)</sup>.

(1) *Mediaeval Researches*, I, 297-298. De même Bretschneider a déjà proposé, dans ce même passage, l'identification à la Kalka de la rivière 阿里吉 A-li-ki. Par contre, la correction de A-li-ki en 可里吉 K'o-li-ki, proposée par M. Marquart (p. 156) ne me paraît pas bien probable, car, à l'époque mongole, 可 se prononçait déjà k'o, et, dans les transcriptions, répond déjà régulièrement à kō et non à ka; mais il peut y avoir, naturellement, des transcriptions aberrantes.

(2) On admet généralement que les Hi sont identiques aux Tataby des inscriptions de l'Orkhon. D'après M. Marquart (p. 96), ce nom des Tataby est «visiblement» formé de la juxtaposition de \*Tata + by, où \*By seul répond au Hi des Chinois. Quant à \*Tata, ce serait l'ancien singulier de Tatar. Sur quoi, M. Marquart rétablit une prononciation ancienne \*by de 奚 hi. Je conserve de forts doutes sur cette explication. Hi est un ancien \*γiäi. De plus, jusqu'aux Souei où le nom a été réduit à Hi, le nom de ce peuple était K'ou-mo-hi (\*K'u-m'ak-γiäi). Si le nom était à couper en deux morceaux, on pourrait songer à \*Qumāq et \*γai, ce qui suggérerait une nouvelle hypothèse quant à l'origine des Qūn (Coman) et Qayī dont a parlé M. Marquart (une forme Qumān à côté de \*Qumāq serait, au voisinage des langues tongous, du type connu qui oppose mandchou aïman à turco-mongol aimaq; d'autre part, pour des rapports éventuels de Qūn et \*Qumāq, cf. turc qum «sables» à côté de mongol xumax «sables»). Mais il ne me paraît nullement établi qu'il ne s'agisse primitivement d'un nom trisyllabique que l'analogie entre la gutturale finale du deuxième caractère et l'initiale gutturale spirante du troisième rend vraisemblable; l'ensemble serait alors à restituer approximativement en \*Qo-mayai ou \*Qumayai. Les dictionnaires ne connaissent pour 奚 que la pronon-

Le dernier peuple dont s'occupe M. Marquart est celui des Qangli, qu'il faut distinguer des Kiptchak; ce seraient originellement des Kīmāk, restés là après que la confédération des Kīmāk aurait été détruite par l'invasion des Qūn et des Qayī. Le problème n'est pas mûr, et je préfère en ajourner la discussion.

Dans deux pages de dernières additions (p. 237-238), M. Marquart propose une nouvelle solution pour la chronologie si obscure des Qara Qytai. En prenant pour point de départ la date de la mort de Ye-liu Ta-che telle que la fixent les sources musulmanes, c'est-à-dire au début de 1143, et en adoptant pour ses successeurs les durées de règne fixées par les annales chinoises, on obtient pour le renversement du *gurkhan* par le Naiman Kūclūg la date de 1211, qui est précisément celle à laquelle M. Barthold a abouti sur la foi d'un récit d'origine musulmane. Cette chronologie paraît, à première vue, séduisante; l'avenir montrera si elle doit prévaloir.

Il me reste à parler de la question des transcriptions chinoises et à faire quelques observations critiques au sujet de la traduction des textes chinois; quant aux inadvertances de détail<sup>(1)</sup>, il ne vaut pas de s'y arrêter autrement ici. Les noms

ciation qui a abouti à *hi* et qui devrait être *hi* dès l'époque mongole. Mais je dois signaler que les textes de l'époque mongole transcrivent assez souvent le nom de tribu 亦乞不薛 *Yi-k'i-pou-sie* avec des formes 亦奚不薛 et 亦奚卜薛, ce qui semble alors supposer une prononciation *k'i* à côté de *hi* (cf. *Yuan che pen teheng*, chap. 49, fol. 6 r°; le nom de cette tribu du Sud de la Chine n'est pas connu sous sa forme originale; les transcriptions ramènent à \*Ikibūsā ou \*Ikibūzā; c'est là le 亦乞不薛 de Rachid ed-Dīn [lire 亦乞不薛] que M. Blochet, *Histoire des Mongols*, II, 101, a modifié en 亦乞不薛 pour y retrouver Angkor-pura, la «ville d'Angkor»!).

<sup>(1)</sup> Ainsi (p. 163), Plan Carpin est qualifié de Predigermönch, alors que c'est un Franciscain; les *Notices of the mediaeval geography* de Bretschneider n'ont pas paru dans le *J. R. A. S.*, comme il est dit p. 105, mais dans le *J. N. Ch. Br. R. A. S.*; la date de 846, donnée p. 9 pour la chute de l'empire ouïgour, est sans doute une faute d'impression pour 840; etc.

chinois, dans l'ouvrage de M. Marquart, sont cités en principe sans indication de la prononciation moderne, sous une forme ancienne restituée. Mais quelle forme ancienne ! L'école de von der Gabelentz a commencé la première à utiliser les prononciations anciennes du chinois, mais par la simple restitution des anciennes consonnes finales. Quant au vocalisme ancien, on l'a laissé dans le vague, et surtout on n'a tenu aucun compte de l'ancienne différenciation entre initiales sourdes et sonores. Avec quelque mélange de cantonais ou de foukienois, c'est à ce stade que les prononciations anciennes, dues dans l'ensemble à M. De Groot, en sont restées dans le livre de M. Marquart. On aboutit ainsi à des monstres. C'est ainsi qu'à la page 86, par exemple, je relève 大莫盧 Ta-mo-lou transcrit Ta-bok-lu, 素和 Sou-houo transcrit Sâ-ho. Or il est bien sûr : 1° que 大 *ta* est à ancienne initiale sonore, et répond à un ancien \**da* ou \**dai* (\**d'a* ou \**d'ai* si on admet avec M. Karlgren que ces anciennes initiales sonores étaient aspirées); 2° que 莫 *mo* est un ancien *m<sup>w</sup>ak*, qui a transcrit parfois des *b* initiaux (peut-être spirants, comme *baya*, *βaya*), mais dont la voyelle fondamentale est *a* et non *o*; 3° que 和 *houo* est un ancien *ɣua*, à voyelle en *a*, et dont la valeur constante de transcription, jusqu'au x<sup>e</sup> siècle, est *va* et non *ho*.

Mais la part faite de ce système indéfendable, il y a un grand nombre d'erreurs de fait. C'est ainsi que M. Marquart parle des tribus 弩失 [先 est une faute d'impression] 畢 Nâ-sik-pit (p. 38), des 號室 Ho-sik, et à plusieurs reprises de tribus mongoles Sik-ui 失韋 et 室韋. Mais 失 *che* et 室 *che* sont d'anciens \**śið*, soit, en approximation grossière, \**sið* et non \**sik*.

Comme, d'autre part, M. Marquart ne donne jamais la prononciation moderne, il est fort difficile de se retrouver dans son index, établi sur ces prononciations anciennes déconcer-

taines. Jamais on ne devrait utiliser des prononciations anciennes autrement que dans un but linguistique, et sans les signaler comme des reconstitutions par un astérisque<sup>(1)</sup>. M. Marquart parle à plusieurs reprises (voir son index) des monts Ts'ang ou du Ts'ang-ling, et le contexte semble bien indiquer qu'il s'agit des Ts'ong-ling; mais on ne sait si c'est là une inadvertance dans la transcription, ou une restitution, d'ailleurs indéfendable. Il est de non moins mauvaise méthode d'introduire ces prétendues restitutions dans les références, et de parler de l'ouvrage « Wei liok » au lieu du *Wei liö*<sup>(2)</sup>. Une chose est bien certaine, c'est qu'on n'a jamais prononcé « Wei liok ». En outre, si des ouvrages de même titre ont été composés à des dates différentes, faudra-t-il donc adopter des prononciations différentes, d'une exactitude contestable dans le détail, pour nommer chacun d'eux? Cette prétendue exactitude ne sera qu'une source d'embarras, de confusions et, somme toute, d'erreurs.

C'est également à tort que M. Marquart utilise ces pronon-

<sup>(1)</sup> Cette utilisation, dans les travaux d'histoire, de prononciations anciennes souvent mal rétablies a l'inconvénient de faire passer dans l'usage des noms qui n'ont jamais existé. C'est ainsi qu'un des *qayan* ouigours s'est appelé 磨延曷 *Mo-yen-tchouo* (\*M'a-ian-tš'wäd). Schlegel (*Die chinesische Inschrift*, p. 3), sans donner la prononciation moderne des caractères, a lu le nom *Mojuncür* (soit *Moyuncür*), en renvoyant au *čayatai boyun* ou *moyun*, « long », « haut ». Voilà désormais ce nom entré dans l'histoire. M. Ramstedt (*Zwei uigurische Runeninschriften*, p. 45) le lit *Moyun-čur*; M. Marquart (p. 136, 199) préfère *Boyun-čur*. Or ce nom est sûrement inexact. Nous savons que *tchouo*, qui a eu plusieurs prononciations, représente dans les transcriptions turques le titre de *čur* (*čor* ?); mais *mo-yeu* ne peut être *boyun*. Les vraisemblances sont en faveur de \**Bayan-čor*. Encore vaut-il mieux, tant que le nom n'est pas autrement attesté, s'en tenir à la transcription *Mo-yen-tcho* qui, elle, ne préjuge rien, et on s'y fût peut-être tenu en effet si Schlegel ne s'était abstenu de la donner.

<sup>(2)</sup> De même, M. Marquart parle à diverses reprises d'un « Ču šu », qui est le *Tcheou chou*; s'il s'agissait vraiment d'un *Tchou chou*, il adopterait sans doute « Čä šu », de même qu'il écrit Ä-sun pour *Wou-souen*. Qui s'y retrouvera ?

ciations anciennes pour des noms de l'époque mongole. Il est vrai qu'il a là-dessus une théorie qu'il expose dans une note de la page 128 : « Cet exemple montre que l'opinion aujourd'hui dominante, selon laquelle les implosives finales avaient entièrement disparu dans le Nord au temps de la dynastie mongole, ne vaut pas d'une manière aussi absolue, au moins pour le commencement de cette période. Nous y avons encore usuellement des finales en *r* rendues par des mots à *t* final. » Or, quel est l'exemple invoqué ? C'est une équivalence éventuelle entre le nom du fleuve Yryyz et un nom chinois 玉峪 Yu-yu (Yu-kou ?) <sup>(1)</sup> que M. Marquart lui-même rétablit en « Jū(k)-ku(k) ». Il était difficile de choisir un exemple qui aille plus directement contre la théorie, puisque, dans la thèse de M. Marquart, les caractères de transcription, pour pouvoir représenter « Yryyz », devraient être à ancienne dentale, et non à ancienne gutturale finale <sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> En principe, le mot 峪 se lit *yu* (\**yuk* ou \**ʃok*), et les dialectes modernes ne connaissent pas d'autre prononciation. Mais ce mot, qui signifie « vallée », « passage entre deux montagnes », est étymologiquement apparenté à 谷 *kou* (\**kuk* ou \**kok*), qui a le même sens, et nous avons d'anciennes confusions dialectales entre les deux mots. Une glose bien connue veut que le caractère 谷 se prononce *yu* et non *kou* dans le nom des 吐谷渾 T'ou-yu-honen, passé dès le 11<sup>e</sup> siècle à 退渾 T'ouci-houen et autres formes apparentées. En 822, l'inscription bilingue de Lhasa transcrit 谷 par *yog* (cf. *T'oung Pao*, 1915, p. 15-17). Par contre, dans une inscription bilingue du Kan sou, datée de 1326, le nom de la passe célèbre de 嘉峪 Kia-yu est transcrit en turc Ka-kuu. De même, dans le nom de la sous-préfecture de 平谷 P'ing-kou au Tche-li, les Kin ont changé en 1187 l'orthographe du second caractère, qui devint 峪, jusqu'à ce que les Yuan aient rétabli 谷. C'est pourquoi il me paraît possible, à l'époque mongole, de lire Yu-kou aussi bien que Yu-yu.

<sup>(2)</sup> J'ajouterai que j'admets bien l'équivalence de Yu-yu (Yu-kou) au prétendu « Yryyz », mais à la condition de ne pas lire « Yryyz ». Une des sources écrit ىغر là où l'autre donne ارغر ; l'équivalence avec la forme chinoise ne me paraît possible qu'en lisant dans le premier cas ىغر \*Yuyū et dans le second ارغر \*Üyü. En outre, M. Marquart, en disant (p. 130) que M. Barthold signalait qu'un des textes chinois faisait de Yu-yu (Yu-kou) un nom d'homme,

En réalité, dès avant l'époque mongole, les anciennes consonnes finales sont complètement amuies dans la Chine du Nord. Dans la seconde moitié du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, les transcriptions de textes chinois en caractères *'phags-pa* ne connaissent plus ces consonnes finales. Et cependant la transcription du chinois en *'phags-pa* est archaïsante; car elle tient encore un compte factice de l'ancienne distinction entre sourdes et sonores initiales et note encore les anciens \**ńzię* par *zi*, alors que les transcriptions de noms étrangers en caractères chinois nous montrent déjà une prononciation beaucoup plus évoluée. Dès ce moment, les anciennes sonores initiales sont passées à la sourde aspirée au *p'ing-cheng*, à la sourde non aspirée aux autres tons; ces sourdes non aspirées sont déjà des faibles, qui, quelle que soit leur origine sourde ou sonore ancienne, servent à transcrire les sonores initiales des noms étrangers, au lieu que les sourdes des noms étrangers sont rendues par les sourdes aspirées, quelle que soit également la nature ancienne sourde ou sonore de ces dernières. Les gutturales finales des mots turcs et mongols sont souvent omises; -*l* final est souvent rendu par -*n*. Enfin, dans ces transcriptions, les anciens \**ńzię* transcrivent -*r*, c'est-à-dire qu'ils ont déjà la valeur *eul* du chinois moderne. La seule différence importante, au point de vue des phonèmes, entre la langue de la Chine du Nord au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle et celle de nos jours, est que le chinois du Nord, au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, avait encore -*m*, qui n'est passé à -*n* qu'à partir de la fin du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle. Mais c'est aller contre tous les principes de la phonétique chinoise que d'écrire par exemple (p. 152) 塔塔哈兒 «T'a(t)-t'a(t)-k'a(p)-'r, c'est-à-dire de maintenir d'anciennes consonnes finales tout en adoptant la valeur moderne *eul* de l'ancien \**ńzię*<sup>(1)</sup>.

<sup>a</sup> oublié que lui-même a donné ce texte, dans une traduction de M. De Groot, p. 119.

<sup>(1)</sup> La restitution de M. De Groot est d'ailleurs fautive : 塔 n'est pas \**t'at*

Mais, dans leur manie de prononciations anciennes, MM. Marquart et De Groot ne s'en tiennent pas là. On sait que, dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, une commission d'érudits nommée par l'empereur K'ien-long a arbitrairement modifié les transcriptions des histoires dynastiques des Leao, des Kin et des Yuan, pour donner à ces noms un sens en mandchou, en mongol, ou parfois en tibétain<sup>(1)</sup>. Or MM. Marquart et De Groot, qui recueillent soigneusement ces formes nouvelles généralement sans valeur, les reproduisent avec des prononciations anciennes à consonnes finales, et on aura par exemple (p. 152) 穆爾奇札爾 Mou-eul-k'i-tcha-eul, Mūr-kijār (substitué par la commission de K'ien-long à la forme correcte 密赤思老 Mi-tch'e-sseu-lao dans le nom du prince russe Mstislav), lu par MM. Marquart et De Groot « Mu(k)·'r-k'i-tsa(p)·'r ». On arrive ainsi à ce résultat invraisemblable, quand des gens dont nous connaissons parfaitement la prononciation transcrivent, suivant cette prononciation, des noms étrangers modernes, de vouloir partir, pour restituer les noms étrangers ainsi transcrits, de formes disparues depuis nombre de siècles au moment où la transcription a été effectuée. Mais quand les Chinois, au mieux de la prononciation actuelle de leur langue, transcrivent Berlin par 柏林 Po-lin, devons-nous donc lire ce

(l'ad), mais \*t'ap. Il est bien connu que ce caractère, qui n'existait pas dans l'ancien chinois, a été créé pour transcrire une forme prârite (? \*thop\*, \*thūp\*) de stūpa. Ici encore, le caractère aberrant en apparence de la voyelle de transcription tient à ce que le chinois n'avait pas de mot à finale labiale qui contint une voyelle ou semi-voyelle labiale, et ne pouvait donc pas transcrire \*thop\* ou thūp\* sans sacrifier la voyelle labiale.

<sup>(1)</sup> Et non pas seulement en mandchou, comme le dit M. De Groot (p. 114). En fait, les formes restituées à propos desquelles il fait cette remarque sont presque toutes mongoles; en particulier, le T'o-k'o-t'o-hou de la commission de K'ien-long ne représente pas «mandchu \*Toktoga», mais le mongol тохтоху. Le P. Hyacinthe, qui a traduit du *Yuan che* les «annales principales» des quatre premiers grands khans, a malheureusement toujours suivi les prononciations «réformées» de K'ien-long.

nom quelque chose comme \*Bak-lim, au nom d'une prononciation « ancienne » à demi restituée?

Je terminerai par un certain nombre de remarques sur divers points de philologie ou d'histoire.

P. 58. — Rachid ed-Dīn parle de la ville de Karakorum, fondée par « le qa'an ». M. Marquart ajoute entre parenthèses que c'est Gengis-khan. Cela ne va pas de soi. La tradition courante, qui attribue la fondation de Karakorum à Ögädäi, peut être fausse (je suis porté à le croire moi-même, et en donnerai sans doute un jour les raisons), mais le terme de *qa'an*, sans plus, désigne souvent Ögädäi, et il est fort possible qu'il soit visé ici par le texte. D'autre part, 和林 Houo-lin est bien une transcription de [Kara]korum, mais c'est par erreur que M. Marquart (p. 120) en voit un équivalent dans 黑林 *hei-lin*. *Hei-lin*, « forêt noire », n'est pas une transcription dans ce passage, mais la traduction régulière de *qara-tūn*, qui est donné à maintes reprises, et dans les mêmes conditions, par le texte « mongol » du *Yuan tch'ao pi che*.

P. 60. — Il n'y a aucune raison de chercher un rapport quelconque entre Qumlanču et xumdan.

P. 75. — M. Marquart, qui avait rendu 祁連山 par monts K'i-lien à la page 66 (il coupait K'i-lien chan), interprète ce même nom ici par « chaîne K'i », c'est-à-dire qu'il coupe K'i lien-chan. En réalité le terme *lien-chan* existe bien en chinois au sens de « chaîne de montagnes », mais dans le nom du K'i-lien-chan, les Chinois ont toujours entendu ce nom au sens de monts K'i-lien; cf. par exemple le passage de Yen Che-kou cité par Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 134.

P. 80. — La notice sur les Tatar débute par une inadvertance de M. De Groot; le texte dit qu'ils vivaient primitivement (les Tatar, et non les Mo-ho) au « Nord-Est » des Hi et des K'i-tan (et non « au Nord-Ouest »).



P. 81. — «Denn die T'ang-dynastie benutzte sie stets zur unterwerfung der übrigen». Le texte a 蓋唐常役屬之, c'est-à-dire «car les T'ang les tinrent toujours dans leur dépendance» (*yi-chou* est une expression toute faite, active ou passive).

P. 83. — «[Mit] vielen auserlesenen Reitern». Le texte a 多驍武, c'est-à-dire «ils sont très belliqueux». — «Diese (fünf) haben zusammen bloss . . .»; on peut aussi, je crois, comprendre «chacune de ces [cinq tribus] n'a pas plus de . . .» (並不過). — Avant MM. Marquart et De Groot, M. Shiratori a déjà cru retrouver «Burqan» dans le mont 不咸 Pou-bien (\*Puəd- yām) du *Chan hai king*; je ne vois pas que cette solution soit aussi «évidente» qu'on veut bien nous le dire. Malgré ses incohérences, le *Chan hai king* est un texte ancien, où on n'a pas signalé de passage postérieur aux Han; il est invraisemblable que *burqan*, si on l'interprète comme MM. Marquart et De Groot par un emprunt à la transcription chinoise du nom du Buddha, puisse remonter aussi haut<sup>(1)</sup>. D'autre part, l'analogie phonétique n'est pas telle, avec l'initiale

(1) M. Laufer (*J. A. O. S.*, 1917, 393-394) a admis la «possibilité» de l'explication de Shiratori (sans prendre garde, semble-t-il, à l'ancienne -m de *hieu*), mais c'est qu'il rejette l'explication de *burqan* par \*bur (= chinois 佛 *fo*) + *qan*; l'objection chronologique n'a donc pas à se poser pour lui. Toutefois, le parallélisme apparent de *bursañ*, qu'on est un peu tenté d'expliquer par *bur* + *sañ* (= *sañgha*, ch. *seng*), m'empêche d'écarter aussi délibérément l'hypothèse de M. de Staël-Holstein. J'ajouterai ici deux remarques sur l'article de M. Laufer. Il n'est pas absolument exact que le bouddhisme n'ait jamais atteint l'Amour : témoins les inscriptions trilingues de Tyr, presque aux bouches du fleuve. Quant au mont sacré Burxatu-xan, il se pourrait bien que, de quelque façon, on dût le rattacher au mont Buyratu-buzluq nommé par Rachid-ed-Din dans la légende ouïgoure (voir sur cette légende l'étude qui en est faite ici par M. Marquart, p. 58 et suivantes; les textes chinois parallèles sont à reprendre; cf. provisoirement BRETSCHNEIDER, *Med. Res.*, 1, 247, mais en corrigeant, d'après d'autres sources, 不可罕 Pou-ko-han en 不古可罕 Pou-kou-k'o-han, Būgū-qayan, et 天哥里于荅哈 T'ien-ko-li-yu ta-ha en || | 干 || | T'ien-ko-li-kan-ta-ha, Taurikān-lay ou Taurigān-da γ).

sourde de *pou* là où on attendrait une sonore et avec la différence des finales *-m* et *-n*, qu'elle soit de nature à forcer la conviction. Et quant à retrouver dans les Wou-ki ou Mo-ho, déjà identifiés aux « Marqa » ou « Murqa » de Muḥammad-i 'Auḡi, des « \*Burqat », pluriel mongol de Burqan, ainsi nommés parce qu'ils habitaient au pied de la montagne sainte, c'est une hypothèse qui, dans l'état actuel de nos connaissances, ne valait même pas d'être formulée.

P. 84. — « . . . und Gemüse [hervor]; dann gibt es auch . . . » Le texte est mal coupé. Il faut comprendre : « Comme légumes, ils ont . . . » — « Verheiratete Frauen tragen . . . » ; le sens est : « Dans les mariages, la femme porte . . . »

P. 85. — « Am ersten Hochzeitsabend begibt sich der Mann nach dem Hause der Braut. Wird eine junge Frau bei den Brüsten gefasst, wird (der Bräutigam) so eifersüchtig, dass er (die Vermählung?) bricht. » Le texte a 初婚之夕。男就女家。執女乳而妬罷。L'avant-dernier mot, 妬 *tou*, « jalousie », ne donne ici aucun sens, et semble résulter d'une contamination de la phrase suivante, où il est question de la jalousie des maris et de leur vengeance en cas d'adultère. Si on en fait abstraction, le texte paraît signifier littéralement : « Le premier soir du mariage, le garçon se rend dans la famille de la fille; il prend dans ses mains les seins de la fille et alors le [mariage] est achevé. » Le texte parallèle du *Wei chou* (chapitre 100, fol. 4 r°), mal traduit en note par M. De Groot, ne parle pas d'ailleurs de jalousie. Il y est dit : 初婚之夕。男就女家。執女乳而罷便以爲定仍爲夫婦 « Le premier soir du mariage, le garçon se rend dans la famille de la fille; il prend dans ses mains les seins de la fille et alors c'est achevé; on considère que [le mariage] est ainsi réglé, et ils sont désormais mari et femme. » Je soupçonne d'ailleurs que ces textes résultent tous deux d'un ancien contresens sur une notice relative aux Wou-ki; l'erreur aurait été causée par le

double sens de 乳 *jou*, «sein», mais aussi «allaiter» et parfois «mettre au monde». Le texte primitif, je suppose, disait de quelque manière que le garçon se rendait dans la famille de la femme et y restait jusqu'à la naissance d'un enfant. Ce serait là une coutume connue analogue à celle des T'ie-lo dont il est dit (*Souei chou*, chap. 84, fol. 8 v°) : 丈夫婚畢便就女家。待產乳男女。然後歸舍 «Le mari, les cérémonies de la noce finies, va dans la famille de la femme; il attend qu'elle ait mis au monde un garçon ou [et?] une fille, après quoi il retourne [avec sa femme] à sa maison.»

P. 86. — «Und nun zu uns kommt, um unsere Ansichten ehrlich zu unterstützen.» Le texte a 今來實副朕懷, c'est-à-dire : «Aujourd'hui vous êtes venu, ce qui est vraiment conforme à mon affection [pour vous].»

P. 87. — Le titre de 右光祿大夫 *yeou-kouang-lou-ta-fou*, purement honorifique, n'a rien à voir avec le *kouang-lou-sseu* ou «Department für Lebensmittel». — «Jedesmal wenn er sich im Kampfe verdienstlich machte»; lisez «jedesmal machte er sich im Kampfe verdienstlich», sans «wenn». — Après «nach Kao-jang», il y a une dernière phrase omise par le traducteur.

P. 103. — Les indications que donne ici M. Marquart sur les emprunts faits à Ptolémée par Edrīsī sont très intéressantes, mais je ne crois pas qu'on puisse chercher un nom débutant par 西 *si* dans سيسان; et d'autre part, la finale ne serait-elle pas à corriger en -*stān* par simple déplacement d'un signe diacritique?

P. 114. — «Am Stromland Čeh-lin 哲琳.» M. De Groot a introduit ici par erreur dans le texte la restitution de la commission de K'ien-long: c'est 折連 *tchō-lien* qui est la leçon originale. Il s'agit du 折連川 *Tchō-lien-tch'ouan*, ou «Vallée des *jārān*». Le nom mongol complet est *Jārān-kä'är* ou *Jārān-kä'ärä*, «Plainé des gazelles». Sur les transcriptions chinoises de ce

nom, cf. *Yuan che pen tcheng*, chap. 49, fol. 7 r°; la traduction chinoise en est 黃羊川 Houang-yang-tch'ouan. — Pour les noms successifs de 武平 Wou-p'ing, cf. *Mong wou eul che ki*, chap. 3, fol. 26 r°.

P. 114. — Au lieu de 曲出 K'iu-tch'ou (\*Küčü, \*Kük-čü), l'inscription de Yu Tsi, au chapitre 26 (fol. 2 v°) du *Yuan wen lei*, écrit 曲年 K'iu-nien (\*Künän). Cette forme n'est pas à écarter *a priori*, car le nom plus usuel de K'iu-tch'ou a pu amener une contamination dans le *Yuan che*.

P. 114. — À l'époque mongole, 玉里伯里 se lit Yu-li-pai-li. L'inscription de Yu Tsi orthographie 玉黎北里 Yu-li-pei-li. D'après le texte de la biographie de T'ou-t'ou-ha (mais non d'après l'inscription de Yu Tsi), les princes du Kiptchak auraient pris comme nom de famille le nom de cette montagne Yu-li-pai-li. Il me paraît plus probable que ce nom ait seulement servi à désigner une branche de leur famille. Le *Yuan che* donne la biographie de deux personnages appelés du nom chinois de 和尚 Houo-chang, «le moine»; l'un d'eux, dont la biographie est au chapitre 134 (fol. 6 v°), y est dit 玉耳別里伯牙吾台氏, c'est-à-dire «de famille Pai-ya-wou-t'ai de Yu-eul-pie-lie». C'était donc un Baya'ut, nom de tribu qu'on retrouve au xiii<sup>e</sup> siècle chez les Mongols et chez les Qangli (cf. ce que dit à ce sujet M. Marquart, p. 171). Il ne paraît pas douteux que Yu-eul-pie-li ne soit identique au mont Yu-li-pai-li, dont le nom devait ainsi être quelque chose comme \*Yür-beli. Nous avons donc encore ici un descendant d'un clan kiptchak différent de ceux qui ont été déjà signalés d'après les autres sources; ce Houo-chang était le petit-fils d'un 哈剌察兒 Ha-la-tch'a-cul (Qaračar) qui s'était soumis à Gengis-khan avec sa tribu; le père de Houo-chang s'appelait 忽都思 Hou-tou-sseu (\*Quduz). Dans la biographie de 曷思麥里 Ho-sseu-mai-li (Ismail?; *Yuan che*, chap. 120, fol. 7 r°), il est question d'un chef Qangli appelé 霍脫思罕 Houo-t'ouo-sseu-han (\*Qotoz-šan) et de la

ville qangli de 李子八里 Po-tseu-pa-li. Les Kiptchak et les Qangli étaient assez voisins, et il n'est pas impossible que \*Qotoz-xan soit le même que \*Quduz. En ce cas, comme le caractère 子 *tseu* est pratiquement inusité en transcription, on pourrait songer à une faute pour 于 *yu*, et à une altération Po-yu-pa-li du nom de Yu-li-pai-li. Mais *pa-li* suggère aussi *balyq*, «ville», et il est presque impossible d'arriver sur ce point à une solution si on ne découvre pas la source de cette biographie de Ho-sseu-mai-li, si intéressante, mais manifestement fautive en plus d'un point. Le fils de Wang Houei-tsou a proposé en outre (*Yuan che pen teheng*, chap. 19, fol. 12 r<sup>o</sup>) de corriger en 白里 Pai-li le nom de la montagne 白野 Pai-ye où vivait anciennement la famille de Tai-buqa, fils de Tabutai (*Yuan che*, chap. 143, fol. 6 r<sup>o</sup>), lui aussi de famille Baya'ut; Pai-li serait abrégé de Yu-li-pai-li; c'est possible, mais non certain. Quant au 玉里伯牙 Yu-li-pai-ya qui est également mis en avant par Wang Houei-tsou (chap. 49, fol. 11 v<sup>o</sup>), le texte du *Yuan che* (chap. 100, fol. 1-2) auquel il renvoie a en réalité toujours 玉你伯牙 Yu-ni-pai-ya, et la situation géographique ne paraît pas permettre de songer au Kiptchak.

P. 115. — Le texte de la biographie de T'ou-t'ou-ha dans le *Yuan che* donne, pour les événements du Kiptchak, une chronologie fantaisiste. Qodu, le chef Märkit, se serait réfugié auprès du prince Kiptchak Yi-na-sseu; celui-ci refusa de le livrer. Sur quoi Gengis-khan envoya une armée contre Yi-na-sseu. Yi-na-sseu était vieux et, devant la menace de l'invasion, son fils Hou-lou-sou-man prit le parti d'aller personnellement rendre hommage à Gengis-khan. «Mais Hien-tsong (Moñka), qui avait reçu l'ordre de conduire [contre lui] une armée, était déjà entré sur son territoire<sup>(1)</sup>. Le fils de Hou-lou-sou-man,

<sup>(1)</sup> 而憲宗受命帥師已扣其境。La traduction de M. De Groot n'est pas exacte.

Pan-tou-tch'a, vint alors au-devant de lui [= de Moŋka] faire sa soumission avec toute sa tribu.»

En réalité, le *Yuan che* réunit ici à tort deux événements séparés au moins par près de vingt ans. Le point de départ à déterminer pour la première série d'événements serait la date de la campagne de Sübötai<sup>(1)</sup> contre les Märkit. M. Marquart a noté (p. 118) que les sources musulmanes fixent à 612 de l'hégire, soit 1215/1216, l'envoi de Sübötai contre les Märkit; et il en est de même dans l'une des biographies chinoises de Sübötai. D'autre part, c'est en 1219, d'après l'autre biographie chinoise de Sübötai, que ce général livra aux Märkit un combat décisif auprès du fleuve 蟾 Tch'an (prononcé \*Č'am à l'époque mongole, soit un original \*Čäm\*)<sup>(2)</sup>. Mais le *Houang yuan cheng wou ts'in cheng lou* (fol. 75-76) place la campagne de Sübötai en 1217. La chronologie contradictoire des biographies chinoises de Sübötai est naturellement suspecte; elles ont été compilées si rapidement que les rédacteurs n'ont pas soupçonné qu'ils écrivaient deux biographies pour un seul personnage. Mais on est plus surpris d'un désaccord entre le *Houan yuan cheng wou*

(1) En mongol écrit, Sübügätai; dans le texte «mongol» du *Yuan tek'ao pi-che*, Sübü'ätai; en prononciation réelle, Sübötai ou Sübü'tai. Le «So-bu-ten» de M. De Groot (p. 119) ne repose sur rien.

(2) Ce nom, donné par les deux biographies de Sübötai, se retrouve avec l'orthographe 蟾 Tch'an, de même valeur, dans la biographie de l'yduq-qut ouïgour Barčuq-art-lägin (*Yuan che*, chap. 122, fol. 1 v°); le *Houang yuan cheng wou ts'in cheng lou* (fol. 70 r°) écrit 蟾 Tch'an (variante de 蟾 *tch'an*, qui est lui aussi \*č'am sous les Mongols). C'est le Čäm-mürän ou «Fleuve Čäm» du récit parallèle de Rachid-ed-Din (cf. BEREZIN, dans *Trudy V. O. I. R. A. O.*, XV, 31, où le nom est écrit جم موران Jäm-mürän). M. Marquart, qui n'avait pas à sa disposition ce volume de Berezin, a supposé à tort que Rachid-ed-Din ignorait ce nom, bien que d'Ohsson le donnât déjà. Par contre, je ne comprends pas comment M. De Groot et lui-même ont pu dire (p. 117) que ce nom de fleuve Čäm était inconnu des sources chinoises, quand lui-même l'a imprimé à deux reprises, p. 119 et p. 120, d'après les fragments des biographies chinoises de Sübötai que lui a traduits M. De Groot.

*ts'in tcheng lou* et Rachîd-ed-Dîn, car ils se suivent en général de si près qu'ils semblent souvent la traduction l'un de l'autre. Ici encore la divergence n'est, je crois, qu'apparente. Rachîd-ed-Dîn dit bien que Sübötâi fut envoyé contre les Märkit en 612 de l'hégire, soit 1215/1216; toutefois il ajoute que cette année correspond à l'année du bœuf, laquelle est sans doute possible 1217; c'est donc bien 1217 que ses sources mongoles ont dû lui donner. Mais il resterait à expliquer les informations inconciliables avec celles-ci d'une autre source mongole de première importance, le *Yuan tch'ao pi che*, qui, lui, date la campagne de Sübötâi contre les Märkit non de 1217, mais de 1206, et place le lieu de la rencontre décisive non au mystérieux Čām-mūrān, mais au Čui-mūrān, c'est-à-dire au fleuve Čui, l'actuelle rivière de Tchou au Sud du lac Balkhach. D'autre part, le *Yuan che* (chap. 1, fol. 6 v°) place en l'hiver de 1208-1209 la défaite des Märkit. Il y a là un problème dont jusqu'ici la solution m'échappe<sup>(1)</sup>.

Quoi qu'il en soit, et même à admettre pour la campagne de Sübötâi au Kiptchak la date ultime de 1219, Moŋka était alors un adolescent, hors d'état de commander une armée. Les événements auxquels il fut mêlé sont bien postérieurs. Dans le texte de Yu Tsi parallèle à la biographie de T'ou-t'ou-ha, on lit, à la suite de la phrase sur l'incapacité de gouverner du vieil Yi-na-sseu : « L'année *ting-yeou* (1237), le fils d'Yi-na-sseu, Hou-lou-sou-man, alla lui-même faire sa soumission à T'ai-tsong (Ögādāi); mais Hien-tsong (Moŋka), qui avait reçu l'ordre de conduire [contre lui] une armée, avait déjà atteint son royaume. Le fils de Hou-lou-sou-man, Pan-tou-tch'a, vint

(1) En ce qui concerne le «*Tuq Toyān*» de Juwainî dont parle M. Marquart p. 120 et 130, on peut songer à une autre solution que son *Tuqta-qān*. Il ne serait pas impossible qu'il y eût là simplement, avec voyelle furtive -n du mongol, le nom de Toktaï qui est l'original même du nom souvent transcrit Toktā.

alors lui faire sa soumission avec toute sa tribu <sup>(1)</sup>. » Ce texte est beaucoup plus vraisemblable que celui du *Yuan che*. Des années ont passé; il n'est plus question du vieil Yi-na-sseu; à sa place, son fils Hou-lou-sou-man gouverne ses tribus. Hou-lou-sou-man a sans doute eu vent de la grande expédition que les Mongols viennent de lancer contre le Kiptchak et les autres pays d'Occident; il prend les devants et va faire sa soumission à Ogādāi. Trop tard! Moñka, entre temps, a pénétré sur son territoire, et, en l'absence de Hou-lou-sou-man, c'est son fils Pan-tou-tch'a qui se soumet sur place à Moñka avec tous les siens. Que les historiens musulmans ne nous aient rien conservé à ce sujet, il n'y a peut-être pas lieu de s'en trop étonner. Si l'histoire chinoise en dit quelque chose, ce n'est pas dans les annales principales de la dynastie, mais seulement dans les biographies, et grâce à ce hasard heureux qu'un descendant de Yi-na-sseu, devenu un personnage important sous Khubilai, a valu à ses ancêtres une notoriété rétrospective.

Les dates de cette campagne de Moñka ne sont pas données partout d'une manière concordante. M. Marquart a déjà reproduit, d'après les traductions de M. De Groot, les textes des chapitres 2 et 3 du *Yuan che* qui disent que Batu, Gūyūk et Moñka <sup>(2)</sup> furent envoyés à la conquête des « pays d'Occident » en 1235, et qu'en 1237 <sup>(3)</sup> Moñka conquiert le Kiptchak, dont il captura le prince Bačman. Toutefois, il y a encore dans le

<sup>(1)</sup> 歲丁酉。亦訥 [corr. 納?] 思之子忽魯速蠻自歸於太宗而憲宗受命帥師已及其國。忽魯速蠻之子班都察舉族來歸。 L'orthographe du *Yuan wen lei*, si elle n'est pas une simple faute de gravure, donne Yi-no-sseu au lieu de Yi-na-sseu.

<sup>(2)</sup> Les formes que donne dans le texte M. De Groot, pour les noms de Gūyūk et de Moñka, ne sont pas les formes anciennes, mais celles de l'orthographe réformée.

<sup>(3)</sup> M. De Groot a omis l'indication « au printemps », qui se trouve dans le texte original.



*Yuan che* (chap. 63, fol. 16 r<sup>o</sup>) un autre texte que je ne crois pas inutile de reproduire ici :

« Dans l'année *kia-wou* (1234), T'ai-tsong (Ögädäi) ordonna au prince Batu de conquérir le Kiptchak, les 阿速 A-sou (As, Alains), les 斡羅思 Wo-lo-sseu (Oros, Russes) et autres royaumes des pays d'Occident. Dans l'année *yi-wei* (1235), il ordonna à Hien-tsong (Moñka) de s'y rendre également. En *ting-yeou* (1237), l'armée arriva au bord du 寬田吉思 K'ouan-t'ien-ki-sseu (K'ouan-tängis, la mer Caspienne). Le chef des Kiptchak, 八赤蠻 Pa-tch'e-man (Bačman), s'enfuit chercher refuge dans une île de cette mer. Il s'éleva alors un grand vent; les eaux de la mer se retirèrent et [le sol] fut à sec. On prit Bačman vivant. Ensuite [Moñka], avec le prince Batu, conquît la Russie. Il arriva à la ville de 也列贊 Ye-lie-tsan (Ärzän, Riazan) et l'enleva en sept jours<sup>(1)</sup>. En *ting-sseu* (1257), quand on mit l'armée en campagne pour la conquête du Sud [de la Chine], on nomma 乞歹 K'i-tai (Kidai), fils du gendre impérial 剌真 La-tchen (Lajin = Lačîn, mongol Načîn), comme *daruyaci* chargé de gouverner les Russes et les 阿思 A-sseu (As, Alains). En *kouei-tch'eu* (1253), on fit le recensement des Russes et des As<sup>(2)</sup>. »

La célébrité de Bačman dans l'histoire de la dynastie mongole vient évidemment de l'incident de sa capture merveilleuse, qui marquait une intervention céleste en faveur du futur empereur Moñka<sup>(3)</sup>. Mais la notice que je viens de tra-

<sup>(1)</sup> Sur la prise de Riazan à la fin de 1237, cf. BRETSCHNEIDER, *Med. Res.*, I, 312-316; BLOCHET, *Hist. des Mongols*, II, 46. Au lieu de رِیَازَان Riāzān rétabli par M. Blochet, les manuscrits sont en faveur de اَرْزَان Ārzān, qui doit être la forme d'un ms. de Petrograd (cf. WOLFF, *Geschichte der Mongolen*, p. 142).

<sup>(2)</sup> BRETSCHNEIDER, *ibid.*, II, 80, mentionne le recensement de 1253 d'après un autre passage du *Yuan che*; je ne crois pas que la désignation du *daruyaci* de 1257 ait été signalée jusqu'ici.

<sup>(3)</sup> En dehors du texte des annales principales traduit par M. De Groot et de celui que je viens de traduire ici, cet incident de la capture de Bačman est encore raconté parmi d'autres incidents merveilleux dans la section du *Yuan che* consacrée aux « cinq éléments » (chap. 50, fol. 1 v<sup>o</sup>). La transcription chinoise suppose Bačman, et je doute qu'il y ait des raisons d'orthographe Pačmān comme l'a fait M. Blochet (*Hist. des Mongols*, II, 44). La traduction donnée de cet épisode par M. De Groot (p. 115-116) n'est pas toujours

duire contient une donnée nouvelle, à savoir que dès 1234 Batu avait été envoyé vers les pays d'Occident, où Moŋka reçut l'ordre de le rejoindre en 1235. Il est assez difficile de se prononcer dès maintenant sur cette chronologie. Si nous lui comparons les données de Rachid-ed-Dîn, en ne tenant compte que de ses indications d'années cycliques (parce que ce sont vraiment celles de ses sources mongoles, au lieu que les années de l'hégire résultent de conversions approximatives et pas toujours exactes), nous recueillons les données suivantes : Pour Rachid-ed-Dîn, c'est dans une assemblée tenue l'année du mouton (1235) qu'Ögädäi décida l'envoi vers le Kiptchak et autres pays de Batu, Moŋka et Güyük, sans que rien fasse allusion à un départ préalable de Batu. Les princes et l'armée ne se mirent en route qu'au printemps de l'année du singe (1236), marchèrent pendant l'été et établirent un campement d'automne dans la région des Bolyär. La capture de Baïman se place dans l'hiver de 1236-1237<sup>(1)</sup>. La date de 1237 donnée par les sources chinoises semble donc tardive de quelques mois, ce qui peut s'expliquer par le temps que mit la nouvelle à parvenir jusqu'à Ögädäi.

C'est à ce même moment sans doute que se produisit la soumission de Pan-tou-tch'a, et la date de 1237 indiquée

correcte. Au lieu de «Den Weg da öffnet der Himmel, um ihn uns zu schenken», le texte 此天開道與我也 signifie seulement : «C'est le ciel qui ouvre la voie pour moi» (le passage correspondant du chapitre 50 a : 憲宗以爲天導我也). Un peu plus loin, 我竄入于海與魚何異。然終見擒。天也 ne signifie pas «Ich bin ins Meer gekrochen — sollte ich dann etwas anderes als ein Fisch sein, der natürlicher Weise am Ende gefangen wird», mais «Je suis entré me cacher dans la mer; n'étais-je pas semblable à un poisson ? Et néanmoins j'ai été finalement pris; c'est la [volonté du] Ciel». Autrement dit, il aurait dû normalement échapper à ses poursuivants; mais il se soumet à la volonté du Ciel qui a prononcé contre lui; ceci est pour amener l'avis salutaire qu'il donne à ses ennemis de se retirer avant que les eaux ne reviennent.

(1). Cf. BLOCHET, *Hist. des Mongols*, II, 41-45.

pour cette soumission par Yu Tsi a donc toutes chances d'être juste, au moins à un an près. La suite du texte montre bien d'ailleurs qu'il s'agit de cette campagne. Le texte dit : 從征麥怯斯有功. M. De Groot a traduit : « Er [c'est-à-dire Pantou-tch'a] zog mit ihm [c'est-à-dire Moŋka] ins Feld gegen die Mirgis (麥怯) und machte sich dabei verdienstlich. » Ainsi M. De Groot a lu Mai-k'ie, rattachant 斯 *ssou* («dabei») au membre de phrase suivant, et par «Mirgis», comme plus haut par «Mirkis», il a entendu désigner les Märkit. Ceci ferait difficulté, car, en 1237, il n'est plus question de campagne contre les Märkit. Mais la coupure adoptée par M. De Groot est mauvaise. Il faut entendre : « Il accompagna [Moŋka] dans sa marche sur Mai-k'ie-sseu, et il acquit des mérites. » Mai-k'ie-sseu n'a rien à voir avec les Märkit; il s'agit d'une ville nommée à diverses reprises à côté des Alains, et qui est sans doute à chercher du côté du Caucase. D'après le *Yuan che* (chap. 2, fol. 3 v<sup>o</sup>), c'est au 11<sup>e</sup> mois de 1239 (27 novembre-26 décembre) que Moŋka mit le siège devant 阿蘇蔑怯思城 A-sou Mie-k'ie-sseu tch'eng, «la ville de Mie-k'ie-sseu des As», qu'il emporta après trois mois de siège. C'est là sans doute aussi la «ville de Māgāt» nommée aux paragraphes 274-275 du *Yuan tch'ao pi che*. Enfin les textes musulmans ne l'ignorent pas, car il faut presque sûrement la reconnaître dans la ville de «Mānkās» qui, selon Rachid-ed-Dīn, fut enlevée par Moŋka et autres princes dans l'année du porc (1239), en hiver, après six semaines de siège<sup>(1)</sup>.

(1) Le rapprochement a déjà été fait par BRETSCHNEIDER, *Med. Res.*, I, 316, qui empruntait à Berezin la forme Māngās, et la date de l'hiver 1238-1239. La forme Mankas est également indiquée dans RAVERTY, *Tabaḡāt-i-Nāḡiri*, p. 1166, mais avec des détails qui montrent qu'il s'agit là de la même ville que d'Ohsson (*Hist. des Mongols*, II, 619) appelle مكنس, lit Mokos et identifie avec Moscou (sur cette identification, cf. BRETSCHNEIDER, *Med. Res.*, I, 315). Par contre Raverty parle de notre Māngās (Mānkās) à la p. 1171. Je n'ai pas encore le 2<sup>e</sup> volume, récemment paru, du *Tarīḡ-i-Jihān-kutāi*. Mais le récit de

P. 116. — Toujours dans la biographie de T'ou-t'ou-ha, il est dit que son père Pan-tou-tch'a fut à la tête du service chargé de fournir l'empereur de lait de jument (fermenté), c'est-à-dire de *qumyz*. Le texte ajoute 色清而味美號黑馬乳。因目其屬曰哈刺赤, ce que M. De Groot a traduit : « Ihre Farbe war hell und der Geschmack vortrefflich; man nammte sie schwarze Pferdemicl, und dieses Nebenland wurde deswegen *Ka(p)-la(h)-č'i(k)* genannt. » Sur cette traduction, M. Marquart construit une série d'hypothèses, corrigeant 刺 *la* en 刺 *ts'eu*, 赤 *tch'e* en 亦 *yi*, pour aboutir à \**Kap-ts'i-ik*, qui serait le nom même du Kiptchak, mais expliqué par quelqu'un qui le tirait de *qybyq*, sorte de lait aigre, peut être apparenté lui-même à *qumyz*. Tout cela repose sur une erreur initiale du traducteur. La fin du texte ne parle pas de « Nebenland », et il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un nom donné au Kiptchak. On vient de nous dire que ce *qumyz* est appelé « lait de jument noir »; c'est là naturellement le *qara-qumyz*, que Guillaume de Ru-

ces événements se trouve dans l'*Histoire des Mongols* de Rachîd-ed-Dîn, édition Blochet, p. 43-47. Dans le titre de chapitre de la p. 43, مکس Mākās est nommé entre les Russes et les Alains. À la p. 46, il est question de la prise de la ville russe appartenant à Ulāi-tēmūr (Vladimir), dont M. Blochet rétablit le nom (appendice p. 26) en مکساو Moksau, Moscou; la ville fut enlevée en trois jours par plusieurs princes, dont Moñka. Enfin, à la p. 47, il est question de la ville de منکس Mānkās, enlevée après six semaines de siège, l'année du porc (1239), en hiver. Il est clair que le texte de Berézin qui donnait comme date l'hiver de 1238-1239 se rapporte à ce dernier fait, mais calculé selon les années de l'hégire. Ici encore, il suffit de s'en tenir aux indications d'années cycliques pour rétablir l'accord entre Rachîd-ed-Dîn et les textes chinois : la prise de cette ville dut donc avoir lieu dans l'hiver de 1239-1240. Par ailleurs, M. Blochet (appendice, p. 26), parle d'une ville appelée par les Chinois 莫怯思 Mo-k'ie-sseu et qui serait Moscou. Il ne donne aucune référence pour cette forme, que je n'ai jamais rencontrée. Dans la *Revue de l'Orient chrétien* (1909, p. 83), il a déjà identifié à Moscou une ville de 茂怯思 Mao-k'ie-sseu, que je ne connais pas davantage dans les textes de l'époque mongole. Il semble que, dans les deux cas, il s'agisse d'orthographes fautives de 蔑怯思 Mie-k'ie-sseu; en ce cas, Moscou est hors de cause.

brouck appelle *caracosmos* et oppose au « lait de jument blanc », boisson de qualité inférieure<sup>(1)</sup>. Et le texte ajoute : « A cause de cela, on a nommé ceux qui dépendent de lui [c'est-à-dire ses sujets qui sont chargés avec lui de ce service du *qara-qumyz*] des *ha-la-tch'e*. » Il est évident que l'auteur invoque le nom du *qara-qumyz* pour expliquer celui de *ha-la-tch'e*, où il retrouve donc manifestement *qara*; les *ha-la-tch'e* sont pour lui des *\*qara-çi*, ce qui, avec le suffixe régulier d'agent en *-çi*, signifie « ceux qui sont en charge du *qara* [-*qumyz*] ». S'il en était besoin, le texte parallèle de Yu Tsi lèverait tous les doutes; on y lit : 馬潼倚黑者。國人謂黑爲哈刺。故別號其人

(1) Cf. ROCKHILL, *Rubruck*, p. 67, 173, 208 (où, p. 173, *bal*, « honey mead », n'a rien à voir avec « ture *buzzah* »; c'est très correctement le mongol *bal*, « miel »). La description de Pallas (*Sammlung historischer Nachrichten*, I, 132-136) à laquelle il est renvoyé dans YULE-CONDIEN, *Marco Polo*, I, 259, ne se rapporte pas au *qumyz*, qui est seulement fermenté, mais à l'alcool distillé du lait de jument, qui, vu son nom occidental d'*araki*, n'a dû être connu qu'au XIII<sup>e</sup> ou au XIV<sup>e</sup> siècle. Un ouvrage de 1830, le 琴榭叢談 *Chō sic ts'oung t'an* (édit. du Tsiu hio huan ts'oung chou, chap. 上, fol. 12 r<sup>o</sup>) emprunte à un recueil de notes qui doit être du XVII<sup>e</sup> siècle, le 宦游筆記 *Houan yeou pi ki*, des renseignements sur la fabrication des alcools mongols qui sont en assez bon accord avec ceux postérieurs de Pallas. L'alcool de première distillation s'appelle 阿爾氣 *a-eul-k'i* (*araki*, Pallas : *arr'ki*), celui de seconde 阿爾占 *a-eul-tchan* (*arajan*, Pallas : *arsa*), celui de troisième 和爾占 *hou-eul tchan* (\**chorjan*, Pallas : *chorza*), celui de quatrième 德普舒爾 *tō-p'ou-chou-eul*, celui de cinquième 沾普舒爾 *tchan-p'ou-chou-eul*, celui de sixième 蕭舒爾 *hiun-chou-eul*. Pallas sait aussi qu'on a des noms spéciaux jusqu'à la sixième distillation, encore qu'on s'arrête généralement à la troisième; mais pour lui *arr'ki* est à bon droit le nom général de l'alcool, et l'alcool de seconde distillation s'appelle *dang*; les quatrième et cinquième distillations sont nommées selon lui *aschingzan* (= *širaya* de Kovalevskii, p. 1522) et *adingzan*; il ne donne pas le nom de la sixième. L'auteur du 西北域記 *Si pei yu ki*, Sie Tsi-che, qui recueillit ses renseignements auprès des Kalmouks en 1726-1736, indique pour les distillations successives les noms de *arki*, *arjan*, *chorjan*, *boro-darasu* (aussi appelé *khara-darasu*) et *šarjan* (aussi appelé *dang*). Ces renseignements de Pallas et des sources chinoises sont à rapprocher de la liste des distillations successives donnée dans le roman de Gesār-khan et pour laquelle M. Laufer (*Sino-Iranica*, p. 235) ne connaissait aucun parallèle.

曰哈刺赤 « Pour le lait fermenté de jument, on estime surtout celui qui est noir. Les gens du royaume (c'est-à-dire de la dynastie régnante, les Mongols) disent pour noir *ha-la* (*qara*); c'est pourquoi on a donné à ces hommes le surnom particulier de *ha-la-tch'e* (\**qarači*)<sup>(1)</sup>. » Ce terme de \**qarači* dérivé de *qara* n'a pas survécu et n'est attesté jusqu'ici dans aucun document mongol ancien; mais il n'est pas invraisemblable que ce soit lui qui ait donné son nom à la tribu mongole moderne des *χaračîn*, tout comme celle des *χorčîn* doit tirer son nom de l'ancienne charge du *χorči* ou « porteur de carquois ». Le mode de ces prestations de *qumyz* est décrit en grand détail au début du chap. 100 du *Yuan che*; elles se faisaient au moyen de récipients spéciaux appelés 醞都 *yun-tou*<sup>(2)</sup>. Les juments dont le lait était affecté au service de la cour étaient marquées sur la cuisse gauche d'un sceau officiel qui leur valait le nom de 大印子馬 *ta-yin-tseu-ma*, « juments au grand sceau ». Quant aux fonctionnaires héréditaires qui étaient chargés de leur surveillance, ils étaient appelés *ha-la-tch'e* (*qarači*) ou 哈赤哈刺赤 *ha-tch'e-ha-la-tch'e* (\**ači-qarači*?)<sup>(3)</sup>.

(1) BRETSCHNEIDER (*Med. Res.*, II, 73) avait bien vu que l'auteur parlait de *qara*, « noir »; simultanément, il faisait intervenir cependant le nom des « *Kalladj* », et une inadvertance a fait dire par suite à Rockhill (*Rubruck*, p. 67) que *ha-la-tch'e* était « Turkish, *kalladj*, « black »; mais je ne vois aucune raison de confondre les Qalač et les Kiptchak, et en tout cas il est certain que, dans l'esprit des auteurs chinois, *ha-la-tch'e* est *qara* + *či* et non Qalač. Il peut d'ailleurs y avoir parfois des leçons fautives; les 答刺斤 *ta-la-sou* du *Yuan che* (chap. 34, fol. 5 r°) et les 答刺赤 *ta-la-tch'e* du *Yuan che* (chap. 99, fol. 1 v°; cf. Chavannes dans *T'oung Pao*, 1904, p. 130) sont peut-être, comme ledit le *Yuan che pen tcheng* (chap. 50, fol. 2 v°), à corriger en *ha-la-t'che* par confusion de 哈 *ha* et 答 *ta*; mais ce n'est pas certain.

(2) Ce sont les 醞都 *undū* (corr. 醞都 *undū* ?) de Rachid-ed-Din (Berezin, V, 97).

(3) La forme rétablie est hypothétique. Théoriquement on peut songer à \**qači*, \**qačik*, *ači*, \**ačik*. La seule de ces formes qui réponde, pour autant que je sache, à un mot mongol connu est *ači*. *Ači* signifie « petit-fils » et « bien-fait »; dans ces deux sens, il apparaît à maintes reprises dans le texte mongol du *Yuan tch'ao pi che*; mais une formation \**ači-qarači*, qu'on veuille l'interpré-

P. 116. — Au lieu de «im ersten Jahre der *T'ung-juen* Periode (1260)», lire «au début de la période *ts'ong-t'ong* (1260-1264)». — Au lieu de «Als Pan-tu-ts'at starb, folgte er ihm in seiner Würde als Organisator der Leibarmeen im unmittelbaren kaiserlichen Gebiete», lire «Pan-tou-tch'a mourut. [T'ou-t'ou-ha] succéda alors à la charge de son père, et compta dans la garde impériale».

P. 117. — «Beim Flusse Suja in der Nachbarschaft des Uluy-tay.» Le *Houang yuan cheng wou ts'in tcheng lou* (fol. 56 v°; cf. Palladius, dans *Vostočnyĭ Sbornik*, p. 180) écrit 莎合 So-ho, à corriger sans doute en 莎哈 So-ha; «Suja» est donc une leçon fautive pour Соха. Mais la vraie forme du nom est celle donnée au § 157 du *Yuan tch'ao pi che*, où il est question du fleuve 濟哈黑 Soyoχ dans l'Uluy-tay. Ce Soyoχ serait, selon les érudits chinois, l'actuel Soyoχ ou cours supérieur de la rivière de Kobdo (cf. Поповъ, *Мань-чжун-мун-узу*, p. 483).

P. 119. — L'existence de la double biographie de Sūbōtāi a été maintes fois signalée par les érudits chinois depuis la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, et Palladius a attiré l'attention sur ce point dans les *Trudy* de la mission russe de Pékin, t. IV, p. 232-233.

P. 132 et *passim*. — Il faut écrire «Ĝebe» (Jābā) et non «Ĝebe» ou (p. 146) «Ĉapā». La transcription chinoise et

ter par «qarači par bienfait» ou par «qarači héréditaire», reste grammaticale-ment surprenante. La possibilité phonétique de *ha-tch'e* = *ači* vient de ce que la prononciation mongole ancienne préfixait à un certain nombre de mots (comme *arban*, «dix»; *ünigān*, «renards»; *ülägü*, *ülā'ü*, Hulagu; etc.) une aspiration initiale, sans correspondant dans l'orthographe mongole, qui a été rendue en écriture arabe par ه *h*- et en transcription chinoise par *h* = *χ*. Ainsi le هونكان دبابان *Hünägān-dābā'an* de Rachid-ed-Dīn (cf. Berezin, dans *Trudy V.O.I.R.A.O.*, XV, 17 et 165) est le mongol *Ünägān-daba'an*, simple traduction du nom chinois 野狐嶺 *Ye-hou-ling* ou «Col des Renards» (*Ye-hou-ling* est un nom chinois, et non la transcription d'un nom étranger, comme l'a supposé Baer-schneider, *Med. Res.*, I, 45). De même le mot qui nous occupe ici, *ači*, est toujours transcrit *χači* (= \**hači*, et non \**qači*) dans le texte «mongol» du *Fuan tch'ao pi che*.

l'explication du nom par « arme » ne laissent aucun doute que c'est le mot mongol *jābā*. En parlant de *Jābā*, on peut en outre rendre compte de la forme *Yāmā* qui est la seule employée par Juwaini. Sanang Setsen écrit *Jālmā*.

P. 135. — A côté du nom du fleuve *kām* (Yénisséi), écrit 欠 *K'ien* (\**K'iem* à l'époque mongole) et 謙 *K'ien* (également \**K'iem*) dans le *Yuan che*, le *Yuan che* connaît, ainsi que le dit M. Marquart, le nom de pays 謙州 *K'ien-tcheou* (*Yuan che*, chap. 63, fol. 17 r<sup>o</sup>), écrit aussi 欠州 *K'ien-tcheou* (*Yuan che*, chap. 6, fol. 7 v<sup>o</sup>; chap. 12, fol. 5 r<sup>o</sup>); mais on y rencontre en outre la forme complète 謙謙州 *K'ien-k'ien-tcheou* (chap. 6, f<sup>o</sup> 1 r<sup>o</sup>; chap. 151, f<sup>o</sup> 6 v<sup>o</sup>); on a également *K'ien-k'ien-tcheou* dans le *Si yeou ki* de *K'ieou Tch'ou-ki* (cf. BRETSCHNEIDER, *Med. Res.*, I, 102); enfin j'ai relevé 謙謙州 *K'ien-k'ien-tcheou* (peut-être fautif pour 謙謙州) dans le 山居新語 *Chan kiu sin yu* (édit. du *Wou lin wang tchō yi tchou*, fol. 2 v<sup>o</sup>). Toutes ces formes sont l'équivalent exact du pluriel *Kām-kāmji'ut* de *Kām-kāmjik*. Je ne crois guère à l'explication de *Kāmjik* par *Kām* + le nom des tribus *Čik*, qui paraît manifeste à M. Marquart.

P. 166. — Le texte du *Leao che* que cite M. Marquart n'est pas des plus clairs quant à la valeur de 忽兒珊 *Hou-eul-chan*. L'explication de Bretschneider est en réalité conforme à celle que donne l'ancien vocabulaire joint au *Leao che* (chap. 116, fol. 9 r<sup>o</sup>), où *Hou-eul-chan* est glosé par 西域大將軍名 « nom d'un chef d'armée des pays d'Occident ».

P. 167. — Je ne vois pas que 粘拔恩 *Nien-pa-nge* (valeur de transcription sous les *Kin*, \**Nām-ba'en*) soit « manifestement », à la fin du xii<sup>e</sup> siècle, l'équivalent de *Naïman*, alors qu'il n'y a pas d'autre motif à cette identification qu'une analogie phonétique assez lointaine. Je crois par contre qu'il y a les plus grandes chances pour que cette tribu soit la même que celle des 粘八葛 *Nien-pa-ko* (valeur de transcription sous les



Leao, a peu près \*Nām-ba-gä), nommée dans le *Leao che*, à côté des Märkit, sous l'année 1097 (chap. 26, fol. 1 v°)<sup>(1)</sup>. Mais j'hésite pour proposer une identification à leur sujet. Naïman est possible, sans plus. Si \*Nam-ba'en ou \*Nām-ba-gä désigne les Naïman, il ne serait pas impossible que ce fût là l'équivalent k'i-tan de leur nom mongol de Naïman, c'est-à-dire le nombre « huit », avec la palatalisation qui nous est attestée en k'i-tan dans le maigre vocabulaire de cette langue qui nous est parvenu.

P. 195. — Le nom 可敦城 K'o-touen-tch'eng n'a rien à voir avec le mongol *χoto* ou *χoton* qu'indique le traducteur; c'est en réalité une ancienne « ville de la Khatun (*qatun* ou *qaya-tun*) » qui datait du royaume ouïgour du temps des T'ang et que les Leao avaient restaurée. Il y a eu plusieurs « villes de la Khatun » (cf. dès les T'ang, pour une « ville de la Khatun » au Turkestan russe, CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 58). Ye-liu Ta-che, en s'enfuyant en 1133 dans la direction de Beš-balyq, passa par une « ville de la Khatun » (cf. BRETSCHNEIDER, *Med. Res.*, I, 212). Il y a d'autre part dans le *Leao che* (surtout au chap. 37, fol. 7 r°) des indications sur une ou plusieurs « villes de la Khatun » qui se trouvaient dans la Mongolie septentrionale. M. Matsui, qui a consacré un travail spécial à ces « villes de la Khatun » au temps des Leao, place l'une d'entre elles dans la région de l'Etsin-ghol (la province de Yi-tsi-nai de l'époque mongole), et l'autre dans la Mongolie septentrionale, au confluent de l'Orkhon et du Kōkšīn-Orkhon<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> Le *Leao che* (édit. de la librairie du T'ou-chou-tsi-tch'eng, chap. 26, fol. 1 v°) « en réalité 粘入葛 Nien-jou-ko dans ce passage, mais la correction, très naturelle, me paraît garantie par le chap. 70 (fol. 17 r°), où le même nom reparaît dûment orthographié Nien-pa-ko.

<sup>(2)</sup> Cf. son travail 契丹可敦城考 K'i tan k'o touen teh'eng k'ao (dans le 滿鮮地理歷史研究報告 Man sien ti li che yen kieu pao kao, 1915, t. I, p. 295-334).

P. 203. — L'évidence d'une correction de Solangi en « Tolangat, Teleit » dans le texte de Plan-Carpin ne s'impose pas. « Solangi » est, à l'époque mongole, le nom bien connu des Coréens et peut-être de tribus tongous; pourquoi serait-il hors de cause ici? Je ne suis pas sûr non plus que la prononciation Tūmāt soit à substituer à Tumat. Les textes de l'époque mongole, et en particulier le texte « mongol » du *Yuan tch'ao pi che*, aux transcriptions si minutieuses, écrivent toujours Tumat et xori-Tumat (les « vingt Tumat »), à la classe forte <sup>(1)</sup>.

P. 203-204. — Pour ce qui concerne la mort d'Ong-khan et le sort de son fils Sāngūn, les sources chinoises permettent de préciser certaines indications des sources musulmanes <sup>(2)</sup>. Le texte de Rachīd-ed-Dīn veut que Ong-khan, après sa défaite, ait passé chez les Naïman, où, au lieu dit Nigun-tsun, il fut tué par deux chefs Naïman, appelés xori-Subaju et Tung-sal (ou Iteng-sal). Le fils d'Ong-khan, Sāngūn, s'enfuit à travers le Göl jusqu'à une ville dont le nom altéré a été lu ltu, In-san, Ašiq, etc., et gagna de là le Būri Tūbāt. Il y vécut de déprédations jusqu'à ce que la population se fût soulevée pour le chasser, et il dut s'enfuir à nouveau. Il arriva ainsi dans la région de Khotan et Kachgar, au pays de Kūsān

<sup>(1)</sup> Cf. par exemple 火里禿麻 Hono-li Tou-ma (xori-Tumat) dans *Yuan che*, chap. 106, fol. 1 r°; Tumat et yori-Tumat (= xori-Tumat) dans le § 240 du *Yuan tch'ao pi che*. On a également yori-Tumat au génitif dans le § 8 du même *Yuan tch'ao pi che*, et ce génitif a passé tel quel dans la traduction chinoise abrégée, au lieu de xori-Tumat; il n'y a qu'à supprimer le « Khorlartou Madoun » que M. Blochet en a tiré (*Introd. à l'Hist. des Mongols*, p. 275). Pour une survivance moderne de ce nom à la classe forte, cf. peut-être Aristov, *Zamétki ob étničeskom sostavě tyurskiekh plemën*, dans *Zivago starina*, 1896, p. 360.

<sup>(2)</sup> Ces textes ont déjà été utilisés de seconde main dans *J. R. A. S.*, 1889, 419-421, par Howorth qui s'était fait traduire en anglais les versions de Palladius; bien que ces travaux de Howorth contiennent de grosses méprises, M. Marquart aurait eu avantage à les consulter à défaut des traductions originales de Palladius.

(ou de Kusaqu-Čār-Kuša), dont l'émir, Qalač (ou Qylyč)-Qara, le fit mettre à mort.

Le *Yuan che* (chap. 1, fol. 5 v°) ne donne pas de renseignements détaillés sur la mort d'Ong-khan lui-même. Il se borne à dire que lui et son fils Sängün s'enfuirent après leur défaite et qu'en route Ong-khan rencontra un chef Naïman qui le tua<sup>(1)</sup>.

Le *Yuan tch'ao pi che* (§ 188) dit : « Ong-khan et Sängün purent s'échapper eux-mêmes en combattant. Ong-khan, tourmenté par la soif, entra dans le Nākūn-usun de Didik-sayal; il entra chez yorisubāci, qui était [chef d'un] poste de garde des Naïman. yorisubāci saisit Ong-khan. Comme [celui-ci] disait : « Je suis Ong-khan », [yorisubāci,] ne le connaissant pas et ne le croyant pas, le tua. Sängün, sans entrer dans le Nākūn-usun de Didik-sayal, s'en alla au dehors [du pays mongol], entra dans le Čöl. . . »<sup>(2)</sup>.

Enfin nous avons une dernière source chinoise, toujours très importante, mais dont le texte est malheureusement dans un état déplorable, le *Houang yuan cheng wou ts'in tcheng lou*. On y lit (fol. 49-50 de l'édition de Yuan Tch'ang) : « [Ong-khan et Yi-la-ha (= Sängün) s'enfuirent avec quelques cava-

<sup>(1)</sup> 汪罕出走路逢乃蠻部將遂爲其所殺.

<sup>(2)</sup> Voici le texte mongol du passage (on notera que *y* est en valeur tantôt de *χ*, tantôt de *γ*) : *Oñ-yan Sängün γoyar bāyās-iyān dayijijū γarēγ odu'at Didik-sayal-un Nākūn-usun-a Oñ-yan' ahyaju oroγu bolun Naiman-u γaru'ul yorisubāci-tur oroju'u. yorisubāci Oñ-yan-i barju'u. Bi Oñ-yan büγü kǎ'āsü ülü tamin āsā büsirāγū tāndā alaju'u. Sängün Didik-sayal-un Nākūn-usun-a ülü oron γada'un yorēijū Čöl-tür oroγū. . .* Pour la traduction de la version chinoise abrégée, cf. Palladius, dans *Trudy de la mission russe*, IV, 99; cette version chinoise suit ici d'assez près le texte mongol. On voit que Sängün est bien appelé ici Sängün dans le *Yuan tch'ao pi che* (on y a également parfois la leçon Sängüm); mais le *Yuan che* et le *Houang yuan cheng wou ts'in tcheng lou* désignent Sängün par son autre nom de Nilxa, qu'ils écrivent 亦剌哈 Yi-la-ha (soit par dénasalisation dialectale de l'initiale, soit par erreur de lecture d'un texte mongol original où, comme il est usuel à l'époque ancienne, le point de l'n initial n'était pas marqué).

liers.] Ils arrivèrent au fleuve 捏辟鳥柳 Nie-pi-wou-lieou. [Ong-khan] fut tué par deux hommes, 火里速八赤 Houo-li-sou-pa-tch'e et 帖迪沙 Tie-ti-cha, qui étaient des chefs (將 *tsiang*) du *qayan* 太陽 T'ai-yang (Tayang), le maître de la tribu des Naïman. »

Dans ce texte, il est évident que Nie-pi-wou-lieou est altéré d'une transcription de Nākūn-usu. Le mot 辟 *pi* est sûrement à corriger en 群 *k'iun*; 柳 *lieou* est altéré d'un mot *sou* ou *souen* que je ne réussis pas à restituer<sup>(1)</sup>. Le nom de *γorisübāci* (= *χorisübāci*) du *Yuan tch'ao pi'che*, à couper sans doute en *χori-sübāci*, est ici écrit à la série forte dans son second élément; je ne sais quelle est la forme primitive. Mais on remarquera surtout qu'alors que le *Yuan tch'ao pi'che* ne parle que d'un chef naïman, le *Houan yuan cheng wou ts'in tcheng lou*, d'accord une fois de plus avec Rachīd-ed-Dīn, en nomme deux. Et il est non moins clair que son Tie-ti-cha est le personnage dont le nom a été lu Iteng-sāl par Erdmann<sup>(2)</sup>, Tung-sāl par Berezin. En fait, les manuscrits utilisés par Berezin ont تنك تال, et deux d'entre eux تنك تال, تاييك سال, تنك سال, شال, etc., et deux d'entre eux تاييك تال<sup>(3)</sup>. Ainsi deux manuscrits donnent Tātik; il n'est donc pas douteux qu'il faille lire dans Rachīd-ed-Dīn « Tātik-sāl » au lieu de « Tung-sāl ». Mais une autre conséquence en découle. Une fois acquis le nom de Tātik-sāl, il semble impossible de n'en pas rapprocher celui de Didik-sayal du *Yuan tch'ao pi'che*. Est-ce à dire que le *Yuan tch'ao pi'che* représente une tradition où Didik-sayal était un nom de lieu, et la source du *Houan yuan cheng wou ts'in tcheng lou* et de Rachīd-ed-Dīn une autre tradition où ce nom, passé à Tētik-sāl, était devenu un nom d'homme?

<sup>(1)</sup> L'accord du *Yuan tch'ao pi'che*, du *Houan yuan cheng wou ts'in tcheng lou* et de Rachīd-ed-Dīn condamne la forme « On-oussoun » (hybride turco-mongol) de d'Ohsson, *Hist. des Mongols*, I, 82.

<sup>(2)</sup> *Temudschin der Unererschütterliche*, p. 297.

<sup>(3)</sup> Cf. BEREZIN, *Trudy V. O. I. R. A. O.*, V, 101; XIII, 145 et p. 236-237 du texte persan.

C'est possible, mais non certain. Les interprètes qui, à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, ont traduit en chinois le *Yuan tch'ao pi che* ont glosé Didik-sayal par 地名 *ti-ming*, « nom de lieu ». Mais il n'est pas prouvé qu'ils ne se soient pas mépris. Le texte mongol original, que j'ai reproduit et traduit ci-dessus, peut en somme s'entendre en faisant de Didik-sayal un nom d'homme soit turc, soit mongol (se terminant par *sayal* = *saxal*, « barbe »). La région du Nākūn-usun, du territoire des Naïman, aurait été sous le commandement de Didik-sayal, et c'est à ce titre que la source du *Houang yuan cheng wou ts'in tcheng lou* et de Rachid-ed-Dīn ferait intervenir Tetik-sāl (ou Tedik-sāl = Didik-sayal) dans le meurtre d'Ong-khan par ʁorisubači, en tant que celui-ci était de garde dans les domaines de Didik-sayal.

Sur la situation du Nākūn-usun, nous n'avons aucune indication; mais il devait se trouver en principe au nord du Gobi. En effet, Sāngūn, qui jusque là accompagnait son père, s'abstint, par méfiance sans doute, d'entrer dans la région du Nākūn-usun, et, vraisemblablement quand il sut que son père était pris et tué, il quitta les territoires de la haute Mongolie et franchit le Cōl. Ce terme apparaît à deux reprises comme un nom de pays dans le *Yuan tch'ao pi che*. Pelladius avait songé à y retrouver le mongol « čolo », « pierre » (c'est-à-dire čila'un, čilan, čilo (čolo)<sup>(1)</sup>). Mais Berezin, qui a rencontré le mot Cōl dans le texte parallèle de Rachid-ed-Dīn, a déjà vu qu'il fallait rétablir le même nom dans le *Yuan tch'ao pi che*<sup>(2)</sup>.

(1) *Trudy de la mission russe*, IV, 99, 158, 257.

(2) *Trudy V. O. I. R. A. O.*, XV, 146, 314. L'orthographe du *Yuan tch'ao pi che* est 𐰽𐰺𐰍 𐰽𐰺𐰍 suivi en bas et à droite d'un caractère plus petit 𐰽𐰺𐰍 lo; à côté est la glose « nom de lieu ». Pour interpréter cette transcription, il faut se rappeler: 1° que l'aspirée chinoise transcrit à l'époque mongole une sourde non aspirée, soit č-; 2° que -oua- (phonétiquement -u-) transcrit à l'époque mongole a ou é (au lieu que -ou-, phonétiquement -u-, transcrit u ou ü); 3° que les caractères plus petits placés en bas et à droite des caractères princi-

Čöl désigne encore de nos jours, en turc du Turkestan chinois, les régions désertiques, sablonneuses et surtout pierreuses. Il y a des Čöl-tây (monts Čöl) à l'ouest de Koutcha comme au sud de Tourfan. Le mongol emploie l'expression *čöl-tala*, « plaine čöl », au sens de « désert sablonneux ». Pour savoir quel est le « désert » ainsi traversé par Sängün, il nous suffira de déterminer l'endroit où Sängün se rendait. Et ceci nous amène à étudier les textes relatifs à la mort de Sängün.

Le *Yuan tch'ao pi che* représente ici une tradition plus ou moins légendaire, qui ne nous sera pas de grand secours. Voici son récit : « Sängün, sans entrer dans le Nākūn-usun de Didik-sayal, s'en alla au dehors [du pays mongol], entra dans le Čöl. Pendant qu'il était en quête d'eau, Sängün descendit de cheval pour se mettre à l'affût d'hémionides qui se tenaient debout mordues par des taons. Sängün, qui avait deux compagnons, à savoir son écuyer Kōk<sup>6</sup>čū et la femme de celui-ci, fit tenir son cheval par l'écuyer Kōk<sup>6</sup>čū. Mais l'écuyer Kōk<sup>6</sup>čū se mit à retourner en arrière au trot, emmenant le cheval [de Sängün]. Sa femme dit : « Comment t'en vas-tu ainsi, ô mon Kōk<sup>6</sup>čū, abandonnant et délaissant ton prince, qui t'a vêtu de [vêtements] d'or, qui t'a nourri de [mets] savoureux ? » Et ce disant, la femme restait en arrière. Kōk<sup>6</sup>čū dit : « Est-ce donc que tu te dis : Je veux prendre Sängün pour mari ? » A ces mots, la femme dit : « Que je sois une femme dont on dit qu'elle a un visage de chien ! Mais donne-lui sa tasse d'or, afin qu'il y boive l'eau qu'il puisera. » Là-dessus, l'écuyer Kōk<sup>6</sup>čū jeta la tasse d'or en arrière en disant : « Prends », et partit au trot. Puis l'écuyer Kōk<sup>6</sup>čū vint à Gengis-khan, disant : « Voici comment je suis venu, abandonnant Sängün dans le

pauX indiquent la finale consonantique du mot, et en particulier, dans le cas présent, que *lo* signifie qu'il faut remplacer la finale -n de *tch'ouan* par -l. Soit au total č + a [ou č] + l; on ne peut souhaiter une transcription plus rigoureuse de čöl.

« désert. » Et quand il eut fini de raconter toute son histoire, Gengis-khan ordonna de récompenser sa femme. Mais quant à l'écuyer Kōk'cū, [Gengis-khan] dit : « Il est venu, ayant ainsi « abandonné son prince légitime. Un tel homme, avec qui « peut-il s'unir désormais qui lui fasse confiance ? » Et il l'abandonna pour qu'on le décapitât <sup>(1)</sup>. »

Comme on le voit, ce texte se rapporte à un incident qui a marqué le début du séjour de Sängün dans le désert, et le *Yuan tch'ao pi che* ne dit rien sur ce qu'il advint de Sängün par la suite. Il est d'autre part certain que Sängün n'était pas en aussi pauvre compagnie que le *Yuan tch'ao pi che* nous le montre. Bien qu'écris quelques années seulement après la mort de Gengis-khan, le *Yuan tch'ao pi che* a souvent un caractère épique et légendaire dont le présent passage fournit un assez bon échantillon. En réalité, Sängün franchit le désert et d'autres textes chinois nous disent où il alla.

Ici encore, le *Yuan che* n'est pas très détaillé; du moins fournit-il quelques repères précis (chap. 1, fol. 5 v<sup>o</sup>) : « Yi-la-ha (c'est-à-dire Sängün) s'enfuit dans le 西夏 Si-hia. Il s'y livrait journellement à des déprédations pour pourvoir à ses besoins. Finalement, il fut attaqué par les [gens du] Si-hia et

<sup>(1)</sup> § 188. Sängün Didik-sazal-un Nākūn-usun-a ülü oron yada'un yorčijū Čöl-tür orojū usuryarun yulat 'ilu'atuju [= ilaya. . . ?] bayizun-i Sängün ba'uju mariyaju'u Sängüm-ün nökör Kōkōčū axtači ämätü Sängün-lü'ä yurbečula oju'u mori-yan Kōkōčū axtači-da'an bar'ulju'ui. Kōkōčū axtači axta innu kätölü'ät yarin yataraju'ui. ämä innu ügülarün. altatay-i ämüsxüi-tür amtatay-i idäxüi-tür Kōkōčū minu kã'ägü bülä'ä yan-ıyan Sängüm-i yäkan täyin täbčijū gäjä odun bügü äi kã'äjä ämä innu bayijū yöcorčü'u. Kōkōčū ügülarün. Sängüm-i äwälsü kã'än bügü-jä äi kã'äjä üi. tärü ügä-tür ämä innu ügülarün. ämä gä'ün noyay ni'urtai kã'äkdäyi-jä bi. altan janta'u bür innu ök. usu bür utyujū w'utyay kã'äjä'ui. tändäčü Kōkōčū axtači altan janta'u innu ab kã'än yoyinaxči oru'at yataraju'u. tādäi ira'üt Čingis-ya'an-tür Kōkōčū axtači iräjä Sängüm-i täyin Čöl-tür gäjä iräba bi kã'än. tändä ügüläldüksän ügäs-ıyan bügüdä-yi tägüs ügüläjä ögü'üsü. Čingis-ya'an jarlıx bolatın. ämä-yi innu soyuryajū inün. Kōkōčū axtači-yi tus yan-ıyan täyin täbčijū iräjä'üi täyimü gä'ün ädä kän-tür nököčü'äsü itägükdägü kã'äjä čabčijū gäba.

s'enfuit dans le pays de 龜茲 Kicou-tseu. Le chef du royaume de Kieou-tseu le poursuivit avec des troupes et le tua. » Les pays de Si-hia et de Kieou-tseu sont bien connus. Ainsi Sāngūn, ayant traversé le Gobi vers le Sud, parvint dans le Nord du Kan-sou, là où était le royaume Si-hia, et de là fut rejeté vers l'Ouest pour trouver la mort sur le territoire de Kieou-tseu, c'est-à-dire de Koutcha.

Nous avons ainsi en même temps une identification certaine pour le pays dont parle Rachīd-ed-Dīn et dont M. Marquart a lu les noms Kūsān et Kusaqu-Čār-Kuša. Pour des raisons qui jusqu'ici nous échappent, le pays appelé aujourd'hui Koutcha (Kūčā, prononcé localement Kūčār), et pour lequel les transcriptions anciennes des Han ou des Tang supposent une forme originale \*Kūčī, a été appelé à l'époque mongole et sous les Ming Kūsān, généralement transcrit 曲先 K'iu-sien<sup>(1)</sup>. La forme Kūsān (= Kūsān) nous est également attestée par le *Tārīkh-i-Rachīdī*<sup>(2)</sup>. Il est évident que c'est là le 庫善 Kūsān de Rachīd-ed-Dīn, qui est vraisemblablement à corriger en 庫سان Kūsān. D'autre part, ce même nom de Kūsān doit former de quelque manière le début du mystérieux « Kusaqu-Čār-Kuša ».

Voyons maintenant le texte du *Houang yuan cheng wou ts'in tcheng lou* (fol. 50 r<sup>o</sup>) : « Yi-la-ho [lire Yi-la-ha]<sup>(3)</sup> s'enfuit chez les Si-hia, et traversa la ville de 亦卽納 Yi-tsi-na. Il arriva à la tribu des 波黎吐蕃 Po-li-tou-fan, et de suite se mit à

(1) Cf. par exemple BRETSCHNEIDER, *Med. Res.*, I, 163; II, 315, 330. Y joindre *Yuan che*, chap. 12, fol. 5 r<sup>o</sup>, 7 r<sup>o</sup>. On a 古先 Kou-sien (= Gūsān; corr. 苦先 K'ou-sien = Kūsān?) dans le § 263 du *Yuan tch'ao pi che*. La transcription chinoise est formelle en faveur de Kūsān et non Kūsān ou Kušan.

(2) Cf. ELIAS et ROSS, *Tārīkh-i-Rachīdī*, à l'index, s. v. Kučhar et Kusan.

(3) En bas et à gauche de 合 ho, il y avait sans doute primitivement un petit caractère 中. C'est là le moyen adopté dans le *Yuan tch'ao pi che* pour transcrire ya, qui n'avait pas d'équivalent en chinois de l'époque mongole. Mais ces petits signes à gauche des caractères principaux ont été supprimés tant dans le *Yuan che* que dans le *Houang yuan cheng wou ts'in tcheng lou*; de là des 合 ho, qui sont les restes de 中合, c'est-à-dire de ha en fonction de ya.



commettre des déprédations, et de plus désira y habiter. Les T'ou-fan rassemblèrent les forces de leur tribu et le chassèrent. Il s'enfuit en désordre dans les pays d'Occident, à 曲先 K'iu-sien (Kūsān)<sup>(1)</sup>, et y habita sur le territoire de 徹兒哥思蠻 Tch'ê-eul-ko-sseu-man; il y fut tué par 黑鄰赤哈刺 Hei-lin-tch'e-ha-la (Qylinč-Qara?). »

Il n'y a aucune raison de suspecter la leçon Yi-tsi-na, où les éditeurs chinois ont naturellement reconnu le 亦集乃 Yi-tsi-nai de la géographie officielle des Mongols, c'est-à-dire la région de l'Etsin-ghol. Lorsque les Mongols furent solidement établis en Chine, une ligne d'étapes régulières relia Yi-tsi-nai à Karakorum. Il est tout naturel que Sāngūn, se jetant dans le Cōl au sud de la haute Mongolie, soit venu déboucher à l'Etsin-ghol. Mais du même coup disparaît la ville d'Istu (forme « certaine » selon Erdmann, p. 298 et 597), d'In-šan<sup>(2)</sup> (les mss. de Berezin ont en réalité انسان, ايسان et الياناق) ou d'Ašiq (اشق; les mss. ont اسق, اشق), dont on avait cru lire le nom dans les deux passages parallèles de Rachīd-ed-Dīn. D'une manière quelconque, on doit obtenir \*Itsīn ou Itsina (Itsān, ایتسان)<sup>(3)</sup>; le nom peut d'ailleurs être primitivement *si-hia*, et non mongol.

Nous savons mal quelle est la région désignée par le nom

<sup>(1)</sup> Le texte a en réalité 白先 *po-sien*, qui ne donne pas de sens. La traduction de Palladius (*Vostočnyĭ Sbornik*, p. 176) montre qu'il a corrigé 白 *po* en 自 *tsen*; mais la correction de 白 *po* en 曲 *k'iu*, qui est certaine, a déjà été indiquée, indépendamment de toute source européenne, par l'édition de Yuan Tch'ang.

<sup>(2)</sup> Je pense que Berezin, et M. Marquart à sa suite, auront adopté In-šan en songeant au 陰山 Yin-chan; mais c'est là le nom d'une ligne de montagnes, et non d'une ville; d'autre part la situation en est trop orientale pour une « ville » qui doit se trouver sur la route de l'Altaï ou de la région de Karakorum vers le pays Si-hia. Enfin, à l'époque mongole, Yin-chan serait encore vraisemblablement transcrit \*Imšan.

<sup>(3)</sup> Cette solution évidente a déjà été indiquée par Howorth, *J. R. A. S.*, 1889, p. 490.

de Būri Tūbāt. Le nom apparaît dans Plan Carpin. C'est lui également que représente le Po-li-T'ou-fan du *Houang yuan cheng wou ts'in tcheng lou*, puisque, dès l'époque des Tang, T'ou-fan est l'équivalent de Tūbāt. La transcription suggérerait une prononciation Bōri-Tūbāt plutôt que Būri-Tūbāt, mais il est possible que les traducteurs chinois de l'œuvre n'aient plus eu de données précises sur la prononciation d'un nom qu'ils trouvaient écrit dans un alphabet où *ō* et *ū* ne sont pas distingués. En tout cas, il ne s'agit pas du Tibet proprement dit, mais d'une région voisine du Si-hia et sans doute sous sa dépendance, peut-être de la région de Si-ning ou du Tsaïdam.

Nous arrivons maintenant à un passage assez délicat. A s'en tenir au texte tel que je l'ai traduit, Sāngūn arrive à Koutcha et « habite » le territoire de Tch'ō-eul-ko-sseu-man, soit un original théorique \*Čārgūsman. Que par là, au moins en ce qui concerne la finale du nom, nous nous approchions davantage de la finale véritable du nom qu'avec le Kusaqu-Čar-Kuša de Berezin et de M. Marquart, c'est ce que les leçons des manuscrits de Berezin montrent sans doute possible : tous ont une finale en -mā, dont on ne voit vraiment pas pourquoi on n'a tenu aucun compte. Déjà d'Ohsson (I, 82), qui travaillait sur d'autres manuscrits, a lu le nom « Keussatu-Tchar-Kaschme », et Erdmann (p. 298, 597) écrit « Gusatu-dschau-gasmeh ». L'alternance de -ā et -ān est par ailleurs, en fin de mot, conforme à l'usage mongol courant. Pour le début du nom, on a vu plus haut qu'il fallait Kūsān, de quelque manière. Reste -qu- qui est à première vue d'autant plus embarrassant qu'on semble y retrouver comme une contre-partie du 居 *kiu* du texte chinois : *k'iu-sien-kiu-tch'ō-eul-ko-sseu-man*. Je ne crois pas qu'il y ait à s'arrêter au hasard de cette correspondance phonétique. Le *q* de Berezin et de M. Marquart, dans ces noms de la série faible, n'est en soi guère admissible. Deux seulement des manuscrits de Berezin le donnent; un troisième a *t*, le

quatrième a sans points diacritiques. D'Ohsson et Erdmann indiquent de leur côté *t* et non *q*. Mais \*Kūsātū ne va pas non plus. Puisque nous devons avoir Kūsān au début du nom, il me semble que la meilleure solution est de modifier les signes diacritiques, et de lire non pas *t*, mais *n*. On aura \*Kūsān-ū Čārgāsmā. Cette forme, où -ū représente le génitif mongol régulier, signifie « Čārgāsmā de Kūsān ». Autrement dit, les informateurs de Rachīd-ed-Dīn lui auraient fourni tel quel, avec un génitif mongol, un composé dont ils ne savaient que faire. Les traducteurs chinois au contraire l'ont encore compris, et c'est pourquoi ils ont dit que Sāngūn arriva à Kūsān (Koutcha), où il s'installa sur le territoire de \*Čārgāsmān. Quant à ce nom de \*Čārgāsmā ou \*Čārgāsmān, il n'est pas connu par ailleurs, et je ne lui vois jusqu'ici d'explication ni en mongol ni en ture <sup>(1)</sup>.

Reste la question du nom de l'émir qui tua Sāngūn. Rachīd-ed-Dīn dit qu'il était de la tribu des قلاچ et s'appelait قلاچ قارا. D'Ohsson a lu Qylyj-Qara, de la tribu des Qallaj (Qalač). Berezin l'a appelé Qylyj-Qara, de la tribu des Qylyj. M. Marquart le dit de la tribu des Qalač, et hésite à lire son nom Qylyč-Qara ou Qalač-Qara. Erdmann l'appelle (p. 298) le « sultan des Qalač l'émir Qylyč-Arslan »; ce nom de Qylyč-Arslan a passé dans l'article de Howorth.

Le *Houang yuan cheng wou ts'in tcheng lou* nous garantit du moins la lecture de la première partie du nom de l'émir : il faut Qylynč <sup>(2)</sup> et non Qalač. Pour la seconde partie du nom en chinois, il semble bien qu'il faille restituer *qara*, mais le texte a ensuite un caractère qui paraît fautif <sup>(3)</sup>.

(1) Au point de vue du nom, cf. peut-être le « Jakishmān » (= Čäkesmān ?) du *Tārīkh-i-Rašīdī* (trad. Elias et Ross, p. 7 et 9).

(2) La transcription chinoise suggère donc un nom formé avec l'ouïgour *qylynč* (mongol *kilinča*), « action », plutôt qu'avec *qylyč*, « sabre ».

(3) La phrase dit 爲黑鄰哈刺者殺之。 Le mot *chō*, qui suit

Je me suis étendu à dessein sur la mort d'Ong-khan et de Sängün, parce que ces épisodes m'ont paru fournir un bon exemple de l'appui mutuel que sources chinoises et sources musulmanes peuvent et doivent se prêter. Nous voici arrivés ainsi au terme de notre examen. Il s'en faut d'ailleurs qu'au cours de l'étude que j'ai consacrée à l'ouvrage de M. Marquart, j'aie abordé tous les sujets au milieu desquels l'extraordinaire érudition de l'auteur se meut comme à plaisir. Les philologues classiques trouveront par exemple aux pages 176-186 toute une discussion sur des listes de peuples données par Pline et par Ptolémée. Partout, M. Marquart suggère des rapprochements et propose des solutions. Sans doute, ces solutions ne s'imposent pas toutes au même degré; mais nul mieux que M. Marquart n'était qualifié pour enquêter sur un sujet qui met en cause autant de disciplines, et si diverses. Le côté faible de son livre est le côté chinois; ce n'est pas sa faute.

Qylynè-gara, a été négligé par Palladius; on ne voit pas cependant quel rôle il joue dans la phrase, et les éditeurs chinois l'ont considéré comme faisant partie du nom. Je croirais plutôt qu'il est altéré de quelque mot signifiant «poursuivre» ou «capturer». Je ne sais par ailleurs d'où provient le Qylyè-Arslan d'Erdmann; d'après sa note de la page 597, il semblerait que lui-même l'empruntât à d'Ohsson; mais, dans le passage visé de d'Ohsson (I, 82), il y a «Kilidj Garan».



# SUR LE TEXTE DE L'AVESTA,

PAR

M. A. MEILLET.

---

Peu de textes religieux sont aussi mal fixés dans le détail que l'est le texte de l'Avesta. Fautif dès le début, ce texte est demeuré toujours flottant à divers égards. L'examen de quelques détails montre avec quelle précaution doivent être utilisées les formes avestiques.

## I. EFFETS DE LA TRANSPOSITION DE L'ANCIEN ALPHABET DANS LE NOUVEAU.

Tout se passe comme si la transposition du texte de l'ancien alphabet sémitique dans l'alphabet différencié, seul demeuré en usage, n'avait pas eu lieu en une fois; car il y a de nombreux flottements, qui tiennent à cette transcription.

Soit, par exemple, le présent avestique correspondant à *dsyati* du sanskrit. D'après les règles de correspondances entre le sanskrit et l'avestique, on attend *ain'hyeiti*. Or, en fait, on lit *anhayeiti* Yt, x, 20, sans aucune variante; et, dans la suite immédiate, Yt, x, 21 (deux exemples), les manuscrits offrent de fortes divergences entre eux, le texte flottant entre *ain'hayeiti* et *ain'hyeiti*. La seconde leçon est évidemment la seule

possible au point de vue linguistique, et, dans les trois vers indiqués, elle est garantie par le mètre. Le texte initial, sans doute *'hyty*, admettait les deux lectures *ain'hyeiti* et *anhayeiti*. On peut supposer que les premiers transpositeurs, ne disposant d'aucune tradition, avaient noté inexactement, et que la leçon *ain'hyeiti* provient de corrections; ceci expliquerait le grand nombre des variantes relevées dans les deux vers de Yt, x, 21, où figure le mot; si l'on songe à la généralisation du type en *-aya-* à l'époque pehlie, la tendance à lire *anhayeiti* s'explique aisément: la transcription s'est faite sous l'influence du parler des transpositeurs, où le présent en *-aya-* était normal. On pourrait aussi faire d'autres hypothèses. Une chose est sûre: il n'y a pas une transcription fixée une fois pour toutes; il y a eu des traditions diverses, des revisions, des corrections, et le tout sans système. — Au contraire dans Yt, viii, 6, la leçon *anhāt* est constante. Dans Y., ix, 11, les manuscrits ont les uns *parānhāt* (ainsi les deux beaux manuscrits médiévaux J<sub>2</sub> et K<sub>5</sub>, et aussi Mf<sub>2</sub>), les autres *parān'hāt* (ainsi Pt<sub>1</sub> et nombre de manuscrits récents); la seconde lecture, avec *n'*, semble au premier abord la meilleure, puisque seule elle fournit la trace du *y* qui suivait *h* en iranien commun; mais, ici, le flottement entre *ñ* et *n'* résulte de l'existence de deux systèmes orthographiques, l'un distinguant *ñ* de *n'*, l'autre n'ayant qu'une seule notation, *ñ*, de la nasale développée devant *h* entre deux *a* (voir *Journal asiatique*, 1917, II, p. 202); tous les manuscrits s'accordent à fournir la forme trisyllabique exigée par le mètre<sup>(1)</sup>. La leçon *anhayeiti* de Yt, x, 20 et 21 est donc erronée;

(1) L'*ā* de la syllabe finale est sûrement fautif; il provient sans doute de ce que, pour guider le lecteur, une *mater lectionis* avait été mise dans le texte originel, soit *pr<sup>m</sup>t*. Avant de vocaliser, on a dû essayer de parer à la difficulté de maintenir une prononciation correcte en multipliant les *mater lectionis*. Le pehlvi manichéen fournit un bel exemple de cette multiplication des *mater lectionis* pour la clarté.

mais elle est ancienne, et la correction qui a été tentée de bonne heure n'a pas suffi à en effacer la trace dans beaucoup de manuscrits.

L'ambiguïté du texte originel de l'Avesta, où un *-y* final admettait également l'interprétation *-i* et l'interprétation *-e*, fait que, dans tous les cas où le moyen se distingue de l'actif seulement par la distinction de *-i* et de *-e*, le texte est incertain. Par exemple Yt, x, 8, on trouve *yazanti* comme variante de *yazante*, et ainsi constamment. De même les manuscrits ont; au locatif, les uns *arəzahi*, les autres *arəzahe*, dans ce même morceau Yt, x, 8; il faut évidemment lire *arəzahi*; et c'est par hasard que, dans Yt, xix, 42, tous les manuscrits connus ont *arəzahe*; il est artificiel de qualifier *arəzahe* de forme thématique, comme le fait M. Bartholomae: on ne saurait séparer deux cas identiques.

Pour les représentants de l'ancien *vr*, on observe les mêmes flottements. Ainsi Y., LV, 3; LXVIII, 4; LXXI, 11; etc., les manuscrits ont les uns *havanha-* (*havan"ha-*), les autres *hvanha-* (*hvan"ha-*); la leçon *havan(u)ha-* est la plus courante, et c'est la seule qu'on rencontre dans plusieurs autres passages; il s'agit de *\*hāvan(u)ha-*, avec *-vrddhi*, puis abrégement dans un mot long (voir *Bulletin de la Soc. de Ling.*, XXI [n° 67], p. 128 et suiv.). Ceci n'empêche pas que les transpositeurs qui avaient sous les yeux l'initiale *hv-*, susceptible de deux lectures, *hv-* et *hav-*, ont hésité, et que les manuscrits portent encore trace de cette hésitation. Dans le seul passage de *gāthās* où figure le mot, Y., LIII, 1, on a le dérivé *hvanhəvīm*, avec des variantes assez nombreuses, mais avec *hv-* partout à l'initiale; le mot compte dans le vers pour cinq syllabes; il est naturellement impossible de déterminer si l'auteur prononçait *hav-* ou *huv-*; le transpositeur avait en vue *he(u)v-*.

Il est probable que le flottement entre les deux lectures



attestées *hv-* et *hav-* traduit une différence dans le dialecte des transpositeurs : pour le mot de sens opposé à *havañ(u)ha-*, l'Avesta a *daožan(u)ha-* deux fois et *dužan(u)ha-* une fois (Yt, xix, 44); or, les formes des parlers proprement perses sont pehlvi *dōžax*\*, persan *dōzax*, tandis que l'arménien a un emprunt ancien, donc d'origine parthe, *džoxkh* «enfer», qui suppose \**dužax*\*a-. Les deux lectures du texte de l'Avesta doivent donc provenir de deux régions différentes de l'Iran, *daožan(u)ha-* étant perse et *dužan(u)ha-* étant septentrional. On aperçoit ici la trace de vocalisations locales, fait dont l'importance serait considérable pour l'histoire du texte.

Ces différences dialectales dans la vocalisation expliquent peut-être certaines contradictions. Par exemple, on lit *gūšahvā* Y., XLIX, 7, et *-baxšōhvā* Y., XXXIII, 10, dans des cas qui semblent assez exactement comparables. Or, à en juger par l'arménien, le parthe tendait à faire passer *-a-* au timbre *-o-* sous l'influence d'une labiale suivante dans des cas où le perse gardait le timbre *a*; de *duš-sravah-*, l'arménien a *dsrov*, et de *haq-sravah-*, il a *χosrov* (d'accord avec gr. *Χοσρόης*). Le contraste de l'*o* de *džoxkh* «enfer» et de l'*a* de persan *dōzax* est frappant. L'*a* de *gūšahvā* et l'*ō* de *-baxšōhvā* reposeraient donc l'un sur une vocalisation méridionale, l'autre sur une vocalisation septentrionale.

S'il n'est pas facile de multiplier les exemples de cette sorte, c'est que l'on sait peu de chose sur les manières différentes dont étaient traitées les voyelles en parthe et en perse. Mais, pour rendre compte des incohérences assez nombreuses qu'offre la vocalisation du texte avestique, il ne faut pas perdre de vue la ressource qu'offre l'hypothèse d'influences dialectales diverses.

Dans les gāthās, le datif qui répond à skr. *vāsave* apparaît avec une graphie flottante, Y., XLIII, 5 *vanhaovē*, *vanhaoē*, *vanhvē*, et, dans J<sub>2</sub> et K<sub>5</sub>, *vanhāvē*; les premières lectures montrent

comment les transpositeurs ont hésité dans l'interprétation d'un ancien *-hw*, et la dernière, comment l'hésitation, sans doute ancienne, a été levée par une *mater lectionis*, *-h'w-*, au temps où le texte n'était pas encore vocalisé. De même, Y., LIII, 5, il y a flottement entre *drigaovē* (ou *dragnaorē*), *dragevē* (dans un seul manuscrit) et *dragavē* (leçon de J<sub>2</sub>, K<sub>5</sub>). Dans Y., LIII, 4, on observe les variantes *xvaētaoyē*, *xvaēlavē* (notamment dans Pt<sub>1</sub>), *xvaēlve* (notamment dans Jp<sub>1</sub>), et, chose curieuse, *xvaēlvī* (K<sub>5</sub>; *xvaēlv* . . . J<sub>2</sub>). Dans Y., XLVI, 5, on a *xvaēlavē*, *xvaētaoē*, *xvaētaovē*. Faute de tradition sur la forme du datif, morte depuis longtemps dans l'usage parlé — les inscriptions achéménides ignorent déjà le datif, on le sait — les transpositeurs ont hésité, et les manuscrits portent partout la trace de leur embarras.

Le flottement n'est pas particulier à ces datifs. Dans un mot de forme analogue, qui du reste est aussi un datif, *yavē*, cette leçon attendue n'est signalée par l'édition Geldner, Y., XXVIII, 8, que pour un manuscrit, S<sub>1</sub>; ailleurs on lit *yaoē* (J<sub>2</sub>, Pt<sub>1</sub>), *yaoe* (K<sub>5</sub>), *yaovē* (J<sub>3</sub>, 6, 7, etc.), *yāvē* (Mf<sub>2</sub>), etc. Il y a des flottements analogues, Y., XL, 2 et XLII, 2, à ceci près que la leçon *yāvē*, qui suppose une ancienne *mater lectionis*, n'est pas signalée. En revanche, la lecture *yavōi* de Y., XLVI, 11 et XLIX, 8 est constante, sans aucune variante. Il semble donc que *yavy* (représenté par *yavē*) ait paru ambigu, tandis que *yavy* (représenté par *yavōi*) ne l'était pas.

Pour un mot propre aux gāthās et dont, par suite, les transpositeurs ne connaissaient aucune forme susceptible de les guider, on trouve deux vocalisations d'une forme écrite anciennement *dwady*, à savoir *dvaidd* (c'est-à-dire *duvaidd*) J<sub>2</sub>, K<sub>5</sub>, Mf<sub>2</sub>, etc., et *davaidd* Pt<sub>1</sub>, etc., dans Y., XXIX, 5. La première vocalisation est sans doute la meilleure; mais la seconde n'est pas impossible, comme on le sait par des formes telles que gr. *στέυται*, ou véd. *vāste*, hom. (F) *έσται*.

Les exemples de ce genre se laisseraient multiplier; ils montrent que le texte de l'Avesta n'a jamais subi une fixation semblable — même de bien loin — à celle qu'offrent les textes védiques.

On entrevoit même qu'il a été fait un travail de correction dans quelques cas où le texte était évidemment fautif. Soit, par exemple, le génitif du nom *h(u)varə* « soleil » : en gāthique, on a *xvəng*, qui est la forme attendue (indo-iranien \**swans*); le correspondant devrait être, dans l'Avesta récent, *xva* ou *h(u)va*; cette forme n'est attestée nulle part; deux fois, on lit *hūrō*, forme faite secondairement sur le nominatif-accusatif; dans tous les autres cas, on lit la forme impossible *hū*. Il est clair que *hū* est une mauvaise interprétation d'une lecture antérieure à la vocalisation; il faut sans doute écarter l'hypothèse, qui a été faite, d'une confusion de *w* et de *r*, et écarter par suite une restitution de *hūrō*; on s'est demandé déjà si la leçon ancienne n'était pas *hwn*, et si *w* n'a pas été substitué à *n*, en un temps où *w* et *n* tendaient à se confondre, comme il est arrivé dans l'écriture pehlie; un ancien *hwn*, d'où *hw*, aurait abouti à l'absurde *hū*. Or, ce *hū* s'est en général maintenu. Il apparaît sans variante, notamment dans Yt, x, 13 :

*paurva. naēmāt aməšahe*  
*hū yaŋ aurvaŋ. āspahe*

où le vers suffit à montrer qu'il faut lire une forme dissyllabique, sans doute *huvə*. Dans Yt, iv, 8, après le vers

*pasča hū frāšmō. dātīm*

où *hū* (valant deux syllabes) apparaît sans variante réelle, on lit cependant le vers altéré

*pasča hvō nōit uzaxšyamnd*

où des variantes nombreuses suffisent à indiquer l'état troublé du texte, et où figure une forme *h(u)vō* qui a l'air d'une correction arbitraire de *hū*. Dans Yt, v, 91, on lit *hača hō vaxšāt ā hū frāšmō. dātōit*, avec *hō* la première fois et *hū* la seconde, à en juger par l'apparat critique de l'édition Geldner; il est permis de penser que, ici aussi, *hō* résulte de quelque correction.

Certains défauts qui proviennent de particularités de l'ancienne graphie n'ont jamais été complètement corrigés.

Par exemple, il semble que l'on ait en général évité d'écrire deux fois de suite la même consonne. Dès lors, dans une suite telle que *yəm mōi* (avec pronom enclitique), la graphie ancienne a dû être *yymwy* — bien entendu sans aucune séparation des mots — et, par suite, on a transcrit d'abord Y., xxxiv, 13 :

*təm adōnām ahurā yə mōi mraoš vaiṇhauš manaiṇhō.*

Ce *yə* est absurde si on l'écrit isolément; il s'est pourtant maintenu dans les meilleurs manuscrits, J<sub>2</sub>, K<sub>5</sub>, Pt<sub>4</sub>; d'autres ont rectifié, et notamment Jp<sub>1</sub>, Mf<sub>2</sub>; un manuscrit a conservé l'ancien *yəmōi*, sans séparation des mots. Ailleurs, au contraire, dans une situation pareille, la correction a été faite partout; ainsi Y., XLIII, 13, l'ancien *təmōi dātā* n'est conservé que dans K<sub>5</sub>; tous les autres manuscrits ont déjà *təm mōi*.

Le *b* intersonantique, devenu spirant, a été noté par le signe de *wau* encore au temps où le texte était dans l'ancien alphabet; mais cette notation n'a pas été constante. Il est résulté de là des incohérences singulières et des notations surprenantes. Ainsi le mot qui répond à v. p. *abiy, gāth. aibi*, et dont la notation normale pour l'Avesta récent serait *aivi* si la notation ancienne *'by* s'était constamment maintenue, a sûrement été noté *'wy* dans la plupart des cas; par suite on ne trouve

*avi* qu'une fois devant *ea* et en composition; à l'état isolé, et parfois aussi en composition, la graphie *'ary* a été transcrite en partie par *avi*, chose raisonnable, en partie par *aoi*, forme absurde; en tout cas, la métrique montre qu'il s'agit d'un ancien dissyllabe. Le flottement de la graphie répond à celui qu'on a observé pour le datif en *-ave*; mais il se complique ici de ce que le *w* de la graphie antérieure à la vocalisation notait un *b* devenu spirant, et de ce que par suite les transpositeurs en ont tiré tantôt *v*, tantôt *o*. On s'explique de même que, en regard des datifs gâth. *yūšmaibyā* et *xšmaibyā* du pronom «vous», l'Avesta récent ait les lectures, au premier abord inintelligibles et mal cohérentes entre elles, *yūšmaoyō*, *xšmāvōya*.

Le *-b-* de la racine iranienne *dab-* «tromper» a été aussi noté par le *-w-* de la graphie antérieure à la vocalisation en position intersonantique; de là vient la graphie *davayeinti* Y., x, 15; dès lors, pour l'ancien *dabya-*, noté *dwy-* dans la graphie non vocalisée de l'Avesta, on a la transcription *daoya-*, bizarre au premier abord, dans *aḍaoya-*, *aḍaoyamna-*. De même aussi pour la racine iranienne *grab-* (de gâth. *hən-grabəm* par exemple); en face de v. p. *grbāyatiy*, et de la forme avestique *grəwnāiti* (où *-w-* représente un *-b-* de la graphie originelle), on lit toujours dans l'Avesta récent *gəurwayeiti*, avec *-v-*, qui entraîne même un *u* épenthétique.

L'un des exemples les plus curieux est celui de *uba* «les deux», devenu *uβa*, avec *b* spirant; le *β* ayant été noté *w* dans le texte non vocalisé, le texte porte «», qu'il ne faut pas lire *va*, comme on le fait en transcrivant en caractères latins, mais *uwa*; la notation *a*, et non *ā*, de la voyelle finale suffit à montrer que les vocalisateurs lisaient *uwa*, qu'on rencontre du reste dans le Farhang, et qui est exigé par le mètre.

Dans son *Avestisches Elementarbuch*, § 47, M. Reichelt a signalé des exemples (en partie discutables) de la graphie *v* au lieu de *b*, *w*.

Même le *g* spirant intervocalique a donné lieu à de mauvaises graphies. Ainsi, l'on sait que *g* devenu spirant devant *v* n'est pas noté, c'est-à-dire que le *γ* postpalatal se fondait avec la sonante *v* suivante: le féminin *raēm* repose sur un ancien *\*ragvīm*, cf. skr. *raghūh*, *raghvī*, etc. Or, devant voyelle, on a le même traitement; c'est ainsi que l'accusatif *mōurum* de l'Avesta répond à *margum* du vieux perse. Il n'y a pas de raison de partir ici de *\*margv-*, comme le suppose M. Bartholomae; *mou-  
rum* est à persan *Marv* ce que *mərəγō* est à persan *mury*. Donc, dans le vers de Yt, xvii, 12 :

*raom vāšəm vāšayanti*

le mot *raom*, qui répond à skr. *raghūm* et qui compte pour deux syllabes, est, en réalité, *ra(γ)um*, avec *γ* postpalatal amui devant *u*. La vocalisation *raom* est sans doute fausse. Quant à l'hypothèse d'une formation thématique *\*ragvam* qu'indique M. Bartholomae, elle est arbitraire.

Ces faits montrent que la prononciation spirante des sonores en certaines positions était réalisée et avait produit des effets étendus dès avant la date où l'Avesta a été transcrit dans le nouvel alphabet.

## II. CARACTÈRE FAUTIF DE L'ARCHÉTYPE

### DE TOUS LES MANUSCRITS.

Tous les manuscrits connus portent, en un grand nombre de cas, des leçons sûrement fautives. Les origines de ces fautes sont inégalement lointaines. Il en est qui remontent à une époque antérieure à la compilation de l'Avesta actuel, qui, comme l'a si bien vu J. Darmesteter, est un recueil factice de fragments juxtaposés d'une manière arbitraire et sans ordre réel à l'époque sassanide. D'autres doivent remonter aux com-

pilateurs, d'autres à la transmission entre la compilation de l'époque sassanide et la copie des manuscrits sur lesquels reposent les témoins conservés du texte. Quoi qu'il en soit de l'origine des fautes, l'archétype des manuscrits était déjà très fautif.

Tout le monde est d'accord que le troisième vers de la strophe 6 de Y., XXVIII :

*ahmaibyačā ahurā yā daibišvatō dvaēšā taurvayāmā*

est corrompu : le vers a une syllabe de trop. L'édition Geldner signale la faute sans proposer de correction, comme d'habitude. Quelques manuscrits inférieurs suppriment *čā* après *ahmaibya*, ce qui est inadmissible. Enfin, MM. Andreas et Wackernagel; dans les *Nachrichten* de l'Académie de Goettingen, 1913, p. 267, lisent un optatif *tarōimā*, au lieu du subjonctif *taurvayāmā*; mais cette correction est doublement arbitraire : elle suppose que le texte originel, avant la vocalisation, aurait porté *trwym'*, et non *trwy'm'*; et elle instaure dans le texte un mot dont on n'a pas d'autre exemple, tandis que *taurvaya-* est courant dans l'Avesta récent, et que l'expression *tbaēšā taurvayeiti* se trouve plusieurs fois. On peut penser à deux hypothèses :

1° Le thème *taurvaya-* est un développement iranien d'un ancien *tarva-* : la forme sanskrite correspondante est *tūrvati*. Ce thème a existé en iranien, comme on le voit par *tbaēšō-taurvā* Y., IX, 17, *vispataurvairi* Yt, XIII, 142; etc. La forme *taurvaya-* est un des premiers exemples de cette extension du type de présents en *-aya-* qui caractérise l'iranien. Mais il est possible que l'extension n'ait pas eu lieu dès l'époque des gāthās, et que *taurvayāmā* au lieu de *\*taurvāmā* soit dû à une modernisation du type ancien. La faute se comprendrait aisément. Déjà dans une inscription de Darius, on lit un thème *yasaya-*

dérivé du présent *yasa-* (voir en dernier lieu, W. JACKSON, *Journ. of the Amer. Orient. Soc.*, XXXVIII [1918], p. 123 et suiv.).

2° La traduction pehlie suggère une autre correction. Elle porte, non la traduction de *ahmaibyā*, mais *mānikān* « les miens », tout comme dans les deux strophes suivantes, 7 et 8, où *mānikān* traduit *maibyā*. Le traducteur a donc eu *maibyā* sous les yeux. De même que l'auteur parle de « moi », et non de « nous », aux strophes 7 et 8, il aurait dit « moi » à la strophe 6. Rien de plus naturel. Alors *ahmaibyā* aurait pu être entraîné par la façon dont on comprenait le texte, le mot *maibyā* désignant, d'après la traduction pehlie, non pas « moi », mais « mes disciples et moi ». La correction de *ahmaibyā* en *maibyā*, qui a l'avantage de partir d'une donnée de fait, a l'inconvénient de couper le vers après *yā*. Elle est cependant la plus plausible. On en voit toute l'importance : si on lit *maibyā*, l'auteur de l'hymne est distinct de Zoroastre, nommé au vers précédent; et il est formellement indiqué que l'hymne n'est pas de Zoroastre. — Si l'on efface ce datif *ahmaibyā*, il n'en reste aucun exemple dans les *gāthās*; les trois autres datifs du pronom « nous » y sont à la forme *ahmāi*, analogue à véd. *asmé*, tandis que, pour « vous », il y a seulement *yūšmaibyā* et *xšmaibyā*.

Quoi qu'il en soit, le texte transmis est nettement fautif. C'est d'autant plus curieux que le même vers conserve une opposition délicate : l'ancienne initiale *dv-* a dans les *gāthās* deux traitements : *dv-* dans les dissyllabes, *db-* dans les polysyllabes; ainsi *dvaēθā* ou *dvafšō*, mais *daibitīm* (lire *dbitiyām*), etc. Or, on trouve ici *dvaēšā* (la variante *dabaišā* de K<sub>5</sub> est due évidemment à l'influence du mot voisin, et *ībaēšā* de J<sub>3</sub>, L<sub>3</sub> à l'orthographe de l'Avesta récent), mais *daibišvatō* (à lire *dbišvatō*). Du reste, entre *b* spirant ( $\beta$ ) et la sonante *w*, la différence n'était pas très grande, et il a été signalé ci-dessus que le signe du *w*



pehlvi a servi à noter  $\beta$  au temps où un signe n'avait pas encore été créé pour ce phonème; d'autre part, un ancien  $v$  suivant une spirante a passé à  $w$  après  $\theta$  déjà dans les gāthās, ainsi dans *θwā* «toi», et ce  $w$  (transcription du  $b$  spirant) est identique à celui qui note le représentant d'un  $b$  intervocalique dans l'Avesta récent; ainsi *aiwi-daršta-* en face de gāth. *aibī-darəšta-*. On voit ici avec quelle fidélité les gāthās conservent certaines oppositions anciennes.

Quelquefois le texte porte le datif *-āi* là où le texte devrait avoir le génitif gāthique en *-ahyā*. Ainsi le vers de Y., xxx, 1 :

*staotāčā ahurāi* <sup>(1)</sup> *yesnyāčā vāñhəuš manāñhō*

ne peut se comprendre qu'avec *ahurahyā*, qu'exigent à la fois la métrique et le parallélisme de la construction. Pour comprendre la mauvaise lecture *ahurāi*, il faut supposer que l'original avait une finale *-y*, et non *-y'*, c'est-à-dire que le *-* final, qui a été transcrit par *-ā*, n'était pas toujours noté. Un autre exemple analogue Y., xxxii, 9 :

*tā uxδā mainyous mahyā mazdā asāičā yūšmaibyā gərəzē*

Le vers ne se laisse rétablir qu'en considérant *mazdā*, qui ne concorde pas avec *yūšmaibyā*, comme une interpolation. La lecture *šmaibyā*, proposée par MM. Andreas et Wackernagel, est arbitraire. Dès lors, il est clair qu'il faut substituer *asahyačā* à *asāičā*.

Dans l'ancienne graphie de l'Avesta, le signe de l'aleph et celui du  $h$  étaient confondus, comme ils le sont en pehlvi. D'autre part, les consonnes n'étaient pas répétées. Il résulte de là que le génitif et le datif du thème *mazdāh-* étaient notés incomplètement. Au lieu des finales *-w* (qui serait lu *-ānhō*),

(1) Var. *ahurāi*.

-<sup>2</sup>y (qui serait lu -ānhē), on a eu simplement -<sup>2</sup>w, -<sup>2</sup>y, et par suite les leçons vocalisées *mazdā* (au génitif), *mazdāi* (au datif). Mais la vraie nature des formes ressort de ce que, dans les gāthās, elles valent trois syllabes, et non deux. Le caractère trisyllabique de *mazdā* (gén.), *mazdāi*, admissible dans tous les passages de gāthās où figurent ces formes, est sûr dans Y., xxx, 10; xxxi, 6; xxxii, 4; li, 19 (où, avec la restitution de *mravat* [*Journ. asiat.*, 1917, II, p. 191], on rétablit ainsi le vers); liii, 2. Il est curieux que, dans tous ces passages, il y ait une variante *mazdā*, et en général dans de bons manuscrits; *mazdāi* admet la variante *mazdā*, et *mazdā* la variante *mazdāi* liii, 2.

Dans Y., xxxi, 14 :

*tā θwā pərəsā ahurā yā zī āitā jəŋghaitīā*

la leçon *āitā* est impossible. On n'y peut voir, avec MM. Andreas et Wackernagel, *ā. aiitā*, puisque *jəŋghaitī* est un subjonctif. Et l'hypothèse de M. Bartholomae, qu'il aurait été fait un subjonctif *aiitā* sur l'indicatif *aiiti*, d'après le modèle de *pərəsāiti*, *pərəsāiti* est évidemment forcée; elle va du reste mal pour le mètre. Il suffit de se reporter à la graphie originelle <sup>2</sup>yty pour voir qu'il faut lire le subjonctif connu *ayeitā*. Le mètre et la grammaire sont également satisfaits par là. — Une forme pareille, mais à désinence secondaire, du subjonctif du verbe «aller» se trouve du reste, dans Y., xxxi, 20, notée *āyat*; l'*ā* initial est dû au vocalisateur, qui a ainsi interprété le <sup>2</sup>- initial ancien; cet *ā*- n'a bien entendu aucune autorité.

Les fautes sont parfois très grossières. Ainsi Y., x, 15, dans le vers qui devrait être lu

*yā mainyeite dāyeyinti*

« celle qui croit tromper », le texte porte toujours *mainyenti*, *mainyente*, etc., toutes formes évidemment absurdes : un participe *mainyenti* ne peut exister, puisque *mainyente* a toujours les désinences moyennes ; et un pluriel est impossible dans le passage. Il est visible que, encore au temps de la graphie non vocalisée, on a lu *-nty* la finale, au lieu de *-ty*, sous l'influence du participe suivant. La faute est si évidente que l'édition Geldner la signale en note. Aucun manuscrit ne l'a corrigée d'aucune manière.

D'autres fautes sont aussi certaines, tout en étant moins évidentes. Ainsi Yt, x, 9 :

*yatāra vō dīn paura fraya:āiti*

le mot *paura*, qui est de trop pour le vers, est aussi peu satisfaisant pour le sens ; en effet, il est question de deux parties, opposées par les termes qui servent à marquer une opposition entre deux, *yatāra* d'une part, *atarabra* (noté par erreur *ātaraθra*) de l'autre. Le mot *paura*, qui désigne « la première » de plus de deux, n'est pas à sa place ici. La même faute se retrouve dans le passage parallèle Yt, XIII, 47, comme il arrive d'ordinaire dans les cas de ce genre.

### III. COMPARAISON ENTRE LEÇONS DE DIVERS MANUSCRITS.

Le texte du Yasna contenu dans les deux manuscrits du moyen âge à traduction pehlvie, J<sub>2</sub> et K<sub>5</sub>, a de grands mérites : ces manuscrits sont les plus anciens qu'on possède, et ils conservent beaucoup de bonnes leçons. Néanmoins, il arrive souvent que le meilleur texte soit conservé dans des manuscrits beaucoup plus récents ; ou, si le texte conservé dans ces manuscrits récents n'est pas le meilleur, on y a la trace de bonnes

leçons dont des corrections ont effacé ailleurs jusqu'au souvenir. Il en a été donné déjà des exemples dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, XXXI, p. 189 et suiv. et p. 208 et suiv.

Un exemple caractéristique se trouve Y., xxxiv, 11. L'édition Geldner porte :

*utayāiti tavišī tāiš ā mazdā vīdvaēšyām θwōi ahī*

La seconde partie du vers a une syllabe de trop. Or, si *ā* figure dans K<sub>5</sub> (J<sub>2</sub> manque ici), Pt<sub>4</sub>, Jp<sub>1</sub>, Mf<sub>2</sub>, etc., ce mot ne se trouve pas dans toute une série de manuscrits d'époque basse. Il est clair que *ā*, qui n'est pas nécessaire, a été ajouté d'après d'autres passages analogues où existe en effet la postposition, d'après Y., xxxii, 15; LIII, 6 et 8; xxviii, 11, où il n'y a aucune variante et où la métrique exige ou permet le maintien de *ā*.

Le prestige des manuscrits J<sub>2</sub> et K<sub>5</sub> a même entraîné l'existence dans le dictionnaire de tel article qui est à effacer : le thème *tbišyant-*, *daibišyant-*, posé par M. Bartholomae, *Airan. Wört.*, col. 816, n'existe pas. Tous les passages cités, qu'il s'agisse d'un passage de gāthā, Y., xxxiv, 14, ou des passages d'Avesta récent, Y., lvii, 26 (2 exemples); lxviii, 13; Yt, x, 76; xiii, 31 (2 ex.); xiii, 69; xiv, 34; xix, 54, appellent un thème trisyllabique, c'est-à-dire évidemment gāth. *dbaēšaya-*, *zd tbaēšaya-*; en effet, l'itératif-causatif *tbaēšaya-* est bien attesté Yt, iii, 14-16.

Or, Y., xxiv, 4, si J<sub>2</sub>, K<sub>5</sub>, Pt<sub>4</sub>, etc., ont la mauvaise vocalisation *daibišyantē*; on a *daibišayantē* ou *daibišayantē* dans Jp<sub>1</sub>, Mf<sub>2</sub> et autres manuscrits, ce qui vaut déjà mieux. Et, dans Y., lvii, 26, où J<sub>2</sub> et K<sub>5</sub> ont, une fois seulement du reste, la vocalisation relativement bonne *tbišayantam* ou *tbišayentam*, beaucoup d'autres manuscrits, Pt<sub>4</sub>, Jp<sub>1</sub> et des manuscrits infé-

rieurs ont la bonne vocalisation *ībaēšayantam*, que Jp<sub>1</sub> reproduit seul dans le second des deux exemples. Il serait fastidieux d'entrer dans le détail des variantes de tous les passages; il suffit de les parcourir pour voir quelle est la bonne leçon; or, J<sub>2</sub> et K<sub>5</sub> ne l'offrent jamais. Plusieurs fois, il y a une variante réelle, et qui ne concerne pas seulement la vocalisation : *ībaēšayantam*, et non *ībaēšayantam*; cette forme, anormale dans l'Avesta, mérite d'être signalée. Enfin, dans Yt., x, 75, la métrique, qui demande seulement trois syllabes, engage à lire *ībišanbyō* avec F<sub>1</sub>, Pt<sub>1</sub>, et non *ībaēšayānbyō*, qu'aucun manuscrit ne donne du reste; les variantes sont *ībaēšanbyō*, c'est-à-dire le même texte que F<sub>1</sub>, Pt<sub>1</sub>, avec une mauvaise vocalisation du radical, et *ībišyanbyō*, sous l'influence de passages où le texte offrait *ībaēšayant-*, souvent mal vocalisé dans les manuscrits. Il s'agit du participe du thème de type athématique *dvaēsi-* (cf. skr. *dveṣmi*).

Dans Y., xxix, 1, les meilleurs manuscrits, non seulement J<sub>2</sub> et K<sub>5</sub>, mais aussi Pt<sub>4</sub>, Mf<sub>2</sub>, ont *θwarōzdūm*, alors que le mètre exige une forme dissyllabique. Des manuscrits inférieurs ont une vocalisation plus proche de la vérité, *θrōzdūm*, *θrazdūm*. En réalité, on a ici une forme qui devrait être lue *θwərəzdūm*, 2<sup>e</sup> plur. moy. d'un thème racine, dont un passage du Vendidad, IX, 2, conserve le singulier *θwarsti*, et qui du reste est remplacé par la forme thématique *θwərəsaiti*. C'est ainsi que, au lieu de l'ancien athématique *garz-*, l'Avesta récent a le présent thématique *gərəzaite*.

Dans Y., ix, 30, *nāšēmnaī* est visiblement un participe futur. Et la forme du suffixe, *-mna-*, et le sens écartent l'hypothèse d'un participe aoriste. Il s'agit donc d'un thème *našya-*; l'*ā* proviendrait d'une ancienne *mater lectionis*; le *y* n'est pas noté après *š*, comme il arrive souvent. Dès lors, on attend une vocalisation *nāšimnāi*; or, tandis que J<sub>2</sub>, Mf<sub>1</sub>, etc., ont *nāšimndi*, un manuscrit du Yasna sans traduction, H<sub>1</sub>, a la leçon atten-

due *nāšimūn*, et une trace de l'i se retrouve dans un autre manuscrit. Ce n'est sans doute pas un simple hasard.

On voit, par ces exemples, qu'il ne faut pas négliger les manuscrits récents : leurs leçons sont souvent précieuses et conservent une bonne tradition, parfois effacée dans les manuscrits considérés comme les plus autorisés.



# LE PROTO-CHINOIS, LANGUE FLEXIONNELLE,

PAR

M. BERNHARD KARLGREN.

---

La « muraille de Chine » qui, au point de vue linguistique, a séparé jusqu'ici la langue chinoise des langues occidentales, c'est l'uniformité constituée d'une part par le monosyllabisme, d'autre part par le système grammatical isolant qui laisse le mot invariable et identique à la racine.

Cette « muraille » commence à être sérieusement ébranlée. Dans une étude remarquable <sup>(1)</sup> M. A. Conrady a démontré qu'une partie considérable du vocabulaire classique était dissyllabique. Et d'autre part, il est reconnu depuis longtemps que des modifications d'initiale et de ton — modifications qui sont des restes d'anciens préfixes en proto-chinois — servent à former des dérivés (causatifs, dénominatifs). Au point de vue historique, l'invariabilité du mot chinois ne peut donc être acceptée qu'avec bien des tempéraments.

Or, ce qui rapprocherait plus qu'aucune autre chose le caractère du chinois de celui des langues occidentales, ce

<sup>(1)</sup> A. CONRADY, *Der altchinesische Fragesatz und der steigende Ton* (Mitt. Sem. Or. Spr., Berlin, 1915).



serait qu'on y pût démontrer, dans la phase ancienne de la langue, une flexion réelle, soit déclinaison, soit conjugaison. Et, en effet, je crois qu'on peut non pas seulement retrouver des traces d'une flexion ancienne, mais même établir l'existence d'une déclinaison encore tout à fait vivante dans une certaine branche du chinois de l'époque des Tcheou (1122-249 av. J.-C.).

\*  
\* \*

C'est un fait bien connu que le chinois a toujours eu une flexion assez riche, déclinaison aussi bien que conjugaison, à l'aide d'auxiliaires. Ainsi, 人 veut dire « homo, homines », et 人之 « hominis, hominum », déjà dans la langue la plus anciennement attestée<sup>(1)</sup>. Ce fait montre que le chinois archaïque avait le sens de cas clairement développé, et il y n'aurait donc rien d'étonnant à ce qu'on trouvât des exemples d'une flexion dans le sens le plus étroit du mot, à savoir des changements au dedans du même mot (par exemple *tu : tibi : te, vir : viri : viro : virum*), pour exprimer des catégories différentes.

En examinant le chinois préclassique et classique à ce point de vue, on doit se laisser guider par l'expérience d'autres langues. Aucune catégorie de mot n'est aussi conservatrice que les pronoms, et on sait, par exemple, comment le français, qui s'est débarrassé si largement des flexions, en offre toujours des exemples assez riches dans les pronoms.

Un coup d'œil sur les pronoms du chinois archaïque nous fait reconnaître immédiatement une sorte de flexion qui, sans être une déclinaison dans le sens le plus étroit du mot (variations du même mot), s'en approche néanmoins plus que la

<sup>(1)</sup> Dans le *Chou King*, chap. II, 17 (Chouen tién), l'empereur Chouen se sert de la forme 帝之 «imperatoris».

flexion avec des auxiliaires : la déclinaison supplétive. Tout comme le latin offre un paradigme supplétif dans *ego : mihi : me*, ou bien l'anglais dans *she : her*, de même le chinois en présente un dans nominatif 伊 *i* « is » (peu fréquent; se sous-entend le plus souvent), génitif 厥 *kie* (préclassique) ou 其 *k'i* (classique) « ejus »<sup>(1)</sup>, régime 之 *tche* « eum »<sup>(2)</sup>.

Le fait que le chinois le plus ancien, préclassique aussi bien que classique, présente une déclinaison supplétive dans le pronom personnel de la 3<sup>e</sup> personne est certainement très intéressant. Cependant, c'est en examinant les pronoms personnels des 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> personnes qu'on trouvera les phénomènes les plus remarquables.

<sup>(1)</sup> Un fait important trop souvent négligé (voir par exemple tous les dictionnaires ordinaires), souligné à bon droit par G. v. d. Gabelentz dans sa *grammaire* (p. 233-234), est la nature génitive presque constante du pronom 其 (qui doit être bien distingué de l'adjectif démonstratif : 其人 « cet homme »).

<sup>(2)</sup> Il faut faire ici une remarque sur les termes de nominatif, de génitif et de cas régime. Ce dernier veut dire non seulement le complément direct (accusatif) ou indirect (datif), mais aussi le régime d'une préposition. En effet, en chinois, la limite entre ces deux catégories est beaucoup plus flottante qu'en français : car la préposition chinoise est originairement un verbe et continue toujours d'exister comme verbe. Ainsi 到城 avec 到 « atteindre » (verbe) 城 « la ville » (régime), existe à côté de 到城來 avec 到 « à » (orig. verbe, atténué jusqu'à devenir préposition) 城 « la ville » (régime de la préposition-verbe) 來 « arriver ». Il en est de même de toutes les prépositions chinoises; elles sont toutes proprement des verbes et apparaissent souvent en fonction verbale réelle. Dans des phrases comme 到城來 « arriver à la ville », 坐於車 « être assis dans le char », le nom est au cas régime (étant le complément direct de la préposition-verbe) tout aussi bien que dans la phrase 看畫 « regarder le tableau ».

Or, il faut bien distinguer le cas génitif de ce cas régime, et ne pas se laisser tromper par le fait que le français se sert d'une préposition pour exprimer l'idée génitive. Dans la phrase chinoise 人之心 (hominis cor) « le cœur de l'homme », la construction génitive est attributive et non complémentaire, et au fond de la construction est une proposition où 人 « l'homme » n'est pas (comme dans le cas régime) complément d'un verbe mais le sujet : « l'homme a un cœur ». Ce fait que le génitif chinois est sémantiquement plus rapproché du nominatif que du cas régime est, on le verra, très important.

Le chinois préclassique et classique possède 4 mots pour le pronom de la 1<sup>re</sup> personne : 予, 朕, 我, 吾. Il a été considéré comme un axiome que tous ces mots signifient « moi, nous » à tous les cas, et qu'ils servent comme des synonymes absolus. Cette vue est due au fait qu'on a pris tous les anciens textes existants en bloc, en les considérant comme ayant une langue *une* — erreur très excusable vu que l'écriture chinoise n'indique pas les différences de prononciation dialectales anciennes. Puisqu'il n'y a aucune raison plausible de supposer que le chinois archaïque ait été plus homogène que l'ancien grec, par exemple, j'ai procédé autrement. J'ai choisi, d'abord, comme objet de mon examen le *Louen Yu*, les Entretiens de Confucius. Dans ce texte, je trouve des cas très nombreux où figure le pronom personnel de la 1<sup>re</sup> personne, et environ les trois quarts de ces exemples sont prononcés par Confucius lui-même, les autres presque toujours par ses disciples. On peut donc s'attendre à une langue bien homogène.

Un examen des pronoms de la 1<sup>re</sup> personne dans le *Louen-Yu* donne le résultat frappant et important que ces mots ne s'emploient nullement indifféremment : il y a des règles sinon absolument suivies, du moins parfaitement perceptibles. Et ces règles tiennent à des distinctions de cas.

Laissant de côté d'abord 朕, qui n'y existe pas, et 予, qui s'emploie très rarement (voir ci-dessous p. 229, note), nous trouvons, concernant 吾 et 我, les faits suivants :

吾 apparaît 95 fois en fonction nominative, c'est-à-dire dans<sup>(1)</sup> chap. 1, § 4; 1, 7; 2, 4; 2, 9; 3, 9 *ter*; 3, 10; 3, 12; 3, 14; 3, 24; 3, 26; 5, 5; 5, 8; 5, 9 *bis*; 5, 10; 5, 11; 5, 26; 6, 3; 6, 7; 7, 3; 7, 5 *bis*; 7, 7; 7, 10; 7, 11 *bis*; 7,

(1) Numérotage de Couvreur, différant légèrement de celui de Legge.

14; 7, 23 *bis*; 7, 25 *bis*; 7, 30; 7, 32 *bis*; 7, 33; 8, 3; 8, 16; 8, 21 *bis*; 9, 2 *bis*; 9, 3 *bis*; 9, 6 *bis*; 9, 7; 9, 8; 9, 11; 9, 14; 9, 17; 9, 18 *bis*; 9, 20; 9, 23; 11, 1; 11, 7 *bis*; 11, 22; 11, 23; 11, 25 *bis*; 12, 9; 12, 11; 12, 13; 12, 21; 13, 4 *bis*; 14, 2; 14, 15; 14, 18; 14, 22 *bis*; 14, 47; 15, 12; 15, 15; 15, 25; 15, 30; 15, 34; 16, 1 *bis*; 16, 11 *ter*; 17, 1; 17, 5; 17, 7; 17, 8; 18, 3 *bis*; 18, 6; 19, 3; 19, 17; 19, 18.

Exemple (2, 9) : 吾與回言終日 «je parle avec Houei toute une journée».

吾 apparaît 15 fois en fonction génitive, c'est-à-dire dans 1, 4; 4, 15; 5, 18 *bis*; 5, 21; 7, 3; 8, 5; 9, 10; 11, 3; 11, 16; 13, 18 *bis*; 14, 38; 15, 24<sup>(1)</sup>; 19, 15.

Exemple (4, 5) : 吾道一以貫之.

吾 apparaît 3 fois en fonction de régime, c'est-à-dire dans 11, 25 *bis* et 13, 14. Toutefois, ces exemples n'ont pas grande valeur. Les passages sont les suivants : 11, 25 : 以吾一日長乎爾, 毋吾以也, 居則曰不吾知也 «quod ego uno die sim major quam vos, nolite me habere (pro majori); domi manentes, dicitis : non me noverunt». 13, 14 : 雖不吾以吾其與聞之 «quoiqu'on ne m'emploie plus, j'aurais été appelé à la délibération». On voit, d'abord, que deux des exemples sont identiques et ne font en réalité qu'un, puis que, dans les trois exemples, 吾 est placé avant le verbe, c'est-à-dire dans la position ordinaire du nominatif, enfin et surtout qu'il peut très bien s'agir de trois cas d'assimilation, 吾 figurant aussi en fonction nominative dans toutes les deux phrases. Observez qu'il n'y a pas un seul cas où 吾 soit un complément direct ou indirect placé après le verbe de la

<sup>(1)</sup> La phrase 吾之於人也 a le 之 auxiliaire à cause de la formule constante X 之於 Y.

manière normale, ni aucun cas où 吾 soit le régime d'une préposition (une combinaison comme 於 吾 semble être impossible).

Sans la moindre difficulté, on peut tirer des faits cités que 吾 est un mot extrêmement fréquent au nominatif, assez fréquent au génitif et n'existe pratiquement jamais au cas régime — les trois (ou bien deux) exceptions, explicables par des raisons secondaires, ne veulent rien dire.

我, d'autre part, se trouve 16 fois en fonction nominative, c'est-à-dire dans 2, 5; 3, 17; 4, 6 *ter*; 5, 11; 7, 10; 7, 19; 7, 27; 7, 29; 9, 7; 9, 12; 12, 15; 14, 30; 14, 31; 18, 8.

Exemple (7, 29) : 我欲仁斯仁至矣 « si ego velim virtutem, statim virtus adest ».

D'entre ces cas, pourtant, plusieurs peuvent être dus à l'assimilation, 我 existant en même temps en fonction de régime dans les mêmes phrases. C'est là évidemment le cas de la phrase 2, 5 : 孟孫問孝於我 (régime), 我 (nom.) 對曰 « Meng Souen m'a interrogé sur la piété filiale; je lui ai répondu ». Une assimilation semblable se trouve dans les exemples 5, 11 et 9, 7.

我 apparaît 4 fois en fonction génitive. Or, de ces cas il y en a deux, 19, 3 (deux fois, ne faisant en réalité qu'un, puisqu'il s'agit d'une répétition exacte au dedans de la même phrase), où on a ajouté l'auxiliaire génitif 之, et deux autres où le pronom se trouve placé immédiatement après soit un verbe transitif (7, 21 : 必有我師焉) soit une préposition (7, 11 : 竊比於我老彭), c'est-à-dire dans la position ordinaire du pronom régime, ce qui a pu amener chez la personne qui parle une sorte d'assimilation indirecte.

我 apparaît 26 fois en fonction de régime, dont 18 fois après verbe, c'est-à-dire dans 5, 6 *bis*; 6, 7; 7, 16; 7, 23;

9, 6; 9, 10 *bis*; 11, 2; 11, 3; 11, 10; 13, 10; 14, 37 *bis*; 17, 1; 17, 5 *bis*; 19, 3; et 8 fois après préposition, c'est-à-dire dans 2, 5; 5, 11; 6, 7; 7, 2; 7, 15; 9, 7; 9, 15; 10, 14.

Exemples (5, 6) : 從我者其由與 «celui qui me suivrait, ne serait-ce pas Yeou?» (6, 7); 善爲我辭 «refusez poliment pour moi».

Bien que le nombre d'exemples de 我 dans le *Louen Yu* ne soit pas aussi grand que pour le mot 吾, il suffit pour démontrer clairement que 我 est de beaucoup le plus fréquent au cas régime, qu'il est assez fréquent au nominatif, et qu'il est très rare au génitif.

En partant, cependant, dans notre revue, non des deux mots, mais des cas, nous obtenons un aperçu encore plus clair :

Nominatif : parmi les 111 exemples du *Louen Yu*, 95 s'expriment par 吾 et 16 (dont 3 explicables par des raisons secondaires) par 我.

Génitif : parmi les 19 exemples du *Louen Yu*, 15 s'expriment par 吾 et 4 (dont 2 explicables par des raisons secondaires et 2 marqués en sus par la particule génitive 之) par 我.

Cas régime : parmi les 29 exemples du *Louen Yu*, 26 s'expriment par 我 et 3 (tous explicables par des raisons secondaires) par 吾.

Les faits ne peuvent guère être plus clairs : 吾 est la forme absolument prépondérante au nominatif et la forme presque exclusive au génitif : elle est donc la forme propre à ces deux cas, qui sont sémantiquement apparentés (voir p. 207, note). 我 est la forme presque exclusive au cas régime; elle est donc la forme propre à ce cas.

Ces conclusions sont absolument confirmées par quelques exemples où, par une heureuse chance, le contraste est démontré à l'intérieur de la même phrase :

Chap. 6, 7 : 如有復我 (rég.) 者, 則 吾 (nom.) 必在汶上矣 «si sit qui iterum invitet me, tunc ego certe ero Wenn fluvium ultra»;

Chap. 9, 6 : 大宰知我 (rég.) 乎, 吾 (nom.) 少也賤 «le premier ministre me connaît-il? Quand j'étais jeune, j'étais d'une condition humble»;

Chap. 11, 3 : 回也非助我 (rég.) 者, 於 吾 (gén.) 言無所不說 «Houeï non erat qui me adjuvaret, ex meis verbis nullum erat de quo non gauderet»;

Chap. 17, 5 : 如有用我 (rég.) 者 吾 (nom.) 其爲東周乎 «si esset qui uteretur me, nonne ego facerem orientalem Tcheou regiam?».

Ces phrases ne permettent plus de douter que 吾 soit la forme nominative et génitive, 我 la forme du régime.

Or, tandis que 吾 ne montre pas de tendance à s'étendre au cas régime, 我 a commencé, par contre, à s'insinuer, comme on le voit par notre statistique, dans le nominatif (et peut-être un petit peu dans le génitif?). Ce fait, que la forme du cas régime est la plus vigoureuse et qu'elle commence à l'emporter sur la forme nominative est d'autant plus intéressant qu'il nous est très familier dans nos langues indo-européennes. Ainsi par exemple franç. nom. *moi* < rég. *me*; ital. nom. *cavallo* et franç. nom. *cheval* < *caballu* < rég. *caballum*; suéd. nom. *fisk* < anc. suéd. rég. *fisk* (le nom. anc. était *fiskr*); etc.

Le parallèle avec ce phénomène dans les langues occidentales se trouve être encore plus frappant si l'on examine la voie le long de laquelle s'est effectuée cette pénétration de la forme du cas régime dans le nominatif. Il ressort que, tout comme dans le cas du *moi* français, c'est dans le rôle *empha-*

*tique* que 我 a commencé à supplanter le 吾 nominatif<sup>(1)</sup>. D'entre les 16 exemples où, chez Confucius, 我 apparaît en fonction nominative, nous avons déjà vu que 3 s'expliquent par assimilation. Des 13 exemples restants, il en est 12 qui sont clairement emphatiques; et le treizième (7, 29) pourrait très bien se lire emphatiquement. Ainsi nous trouvons :

Chap. 3, 17 : 爾愛其羊, 我愛其禮 «tu tiens par économie à garder cette brebis; moi, je tiens à conserver cette cérémonie»;

Chap. 7, 10 : 惟我與爾有是夫 «toi et moi, nous sommes les seuls qui avons cette (disposition)»;

Chap. 7, 27 : 有不知而作之者, 我無是也 «il est peut-être des hommes qui tentent des entreprises à l'aveugle; moi, je n'agis pas ainsi»;

Chap. 18, 8 : 我則異於是 «pour moi, je ne suis pas du sentiment de ces sages».

Si donc la langue parlée par Confucius (qui vivait 551-479 av. J. C.) et par ses disciples présentait cette déclinaison du pronom personnel de la 1<sup>re</sup> personne, cela n'était nullement un phénomène éphémère. Un examen de textes plus récents d'une part confirme nos conclusions concernant la langue de Confucius,

<sup>(1)</sup> On pourrait peut-être être tenté de tirer de ce fait la conclusion que le contraste entre 吾 et 我 tient non à une différence de cas, mais à une différence d'accent : que 我 a été la forme accentuée. Il n'en est pourtant rien. Parmi nos exemples tirés de Confucius, il y en a d'une part bon nombre où le nom 吾 est clairement accentué, par exemple 3, 14 (周監於二代, 郁郁乎文哉 吾 moi 從周); 5, 5 (吾 moi 斯之未能信); 11, 1 (如用之則 吾 moi 從先進); et, d'autre part, des exemples évidents où le 我 du cas de régime est inaccentué, par exemple 7, 16 (加我數年五十以學易); 11, 2 (從我於陳蔡者). Il serait du reste inconcevable que le nominatif eût été assez régulièrement inaccentué et le régime assez constamment accentué pour donner une statistique comme celle reproduite ci-dessus. Et la statistique tirée de Mencius et du Tso tchouan donnée ci-dessous écarte encore plus nettement cette hypothèse.



d'autre part prouve que ladite déclinaison florissait encore plusieurs siècles plus tard.

Examinons d'abord la langue de Mencius (372-289 av. J. C.). Nous y trouvons que :

吾 apparaît au nominatif 76 fois;

吾 apparaît au génitif 47 fois;

吾 apparaît au cas régime 0 fois :

我 apparaît au nominatif 68 fois;

我 apparaît au génitif 14 fois;

我 apparaît au cas régime 53 fois (dont 35 après verbe et 18 après préposition).

En d'autres termes :

Nominatif : parmi les 144 exemples chez Mencius, 76 s'expriment par 吾 et 68 par 我;

Génitif : parmi les 61 exemples chez Mencius, 47 s'expriment par 吾 et 14 par 我;

Régime : tous les 53 exemples chez Mencius s'expriment par 我 et pas un seul soit après verbe, soit après préposition ne s'exprime par 吾.

Ces faits très intéressants nous apprennent :

a. Que notre conclusion tirée de la statistique de Confucius est parfaitement justifiée en ce que 吾 est exclusivement une forme nominative et génitive et que 我 est la seule forme régime : les trois (deux) exemples, assez particuliers, chez Confucius, où 吾 apparaît comme régime (cf. p. 209 ci-dessus) ne veulent donc absolument rien dire.

b. Que notre supposition que la forme du régime, comme dans plusieurs langues indo-européennes, l'emporte sur la forme nominative est également justifiée. Tandis que la forme 吾 n'a pas du tout pénétré dans le cas régime, le 我 est

avancé beaucoup plus loin et tend beaucoup plus à devenir la forme générale qu'il ne le faisait chez Confucius. Au nominatif, il a presque atteint la fréquence de 吾. Au génitif, il a eu moins de succès, et bien qu'il ait avancé considérablement, 吾 est encore senti comme la forme génitive propre, comme on peut le voir par les exemples suivants :

Livre II, chap. 1 (Couvreur p. 363) : 我善養吾浩然之氣 « ego bene alo meum large diffusum sensum »;

Livre II, chap. 2 (Couvreur p. 386) : 彼以其富, 我以吾仁 « ils possèdent leurs richesses; moi, je possède ma vertu ».

Que le contraste entre le 我 régime et le 吾, forme légèrement prépondérante au nominatif et absolument prépondérante au génitif, ait été clairement senti encore par Mencius, c'est ce qui ressort d'exemples comme les suivants :

Livre I, chap. 2 (Couvreur, p. 325) : 吾 (gén.) 王之好鼓樂, 夫何使我 (rég.) 至於此極 « notre roi aime les concerts de musique, pourquoi nous a-t-il réduits à cette extrémité? »

Livre II, chap. 2 (Couvreur, p. 405) : 舍我 (rég.) 其誰也, 吾 (nom.) 何爲不豫哉 « sauf moi, qui pourrait (le faire)? pourquoi donc ne serais-je pas content? »

Enfin, l'examen du *Tso tchouan* est très instructif, et cela à deux points de vue.

D'une part, ce texte donne, à cause de son étendue, une statistique encore plus convaincante et précieuse que le *Louen Yu* et Mencius. Nous y trouvons :

吾 : nominatif, 369 exemples; génitif, 223 exemples; cas de régime, 4 exemples;

我 : nominatif, 231 exemples; génitif, 126 exemples; cas

de régime, 257 exemples (dont 211 après verbe et 46 après préposition).

En d'autres termes :

Nominatif : parmi les 600 exemples du *Tso tchouan*, 369 s'expriment par 吾 et 231 par 我 ;

Génitif : parmi les 349 exemples du *Tso tchouan*, 223 s'expriment par 吾 et 126 par 我<sup>(1)</sup> ;

Régime : parmi les 261 exemples du *Tso tchouan*, 257 s'expriment par 我 et 4 par 吾 .

Or, ces derniers offrent tous quelque chose de particulier :

Prince Tchao, 26<sup>e</sup> année : 賂 吾 (rég.) 以 天下, 吾 (nom.) 滋 不 從 : assimilation ;

Prince Tchao, 20<sup>e</sup> année : 子 假 吾 (gén.) 名, 故 不 吾 (rég.) 遠 : assimilation et position du régime avant le verbe (place ordinaire du nominatif, voir Confucius p. 209 ci-dessus) ;

Prince Tchao, 27<sup>e</sup> année : 不 吾 廢 也 : position du régime avant le verbe ;

Prince Ngai, 11<sup>e</sup> année : 何 不 吾 諫 : position du régime avant le verbe.

On voit que le phénomène déclinaire, la limitation absolue de 吾 au rôle de nominatif et de génitif, et le monopole de 我 comme forme régime, sont tout aussi clairs ici que chez Confucius et Mencius ; également, que le *Tso tchouan*, tout

<sup>(1)</sup> Il va sans dire que, tout comme pour la langue de Confucius nous n'avons pas tenu compte des citations du *Chou king* et du *Che king* dans le *Louen Yu*, de même nous ne comptons pas ici des phrases directement empruntées, comme phrases d'introduction (par exemple des tours comme 侵 我 北 鄙), au *Tch'ouen ts'ieou*, ouvrage dont le style est tout à fait conforme à celui du *Chou king* ; voir p. 229 ci-dessous.

aussi bien que Mencius, démontre l'avancement de la forme 我 aux dépens de la forme 吾<sup>(1)</sup>.

D'autre part, notre examen du *Tso tchouan* offre un intérêt tout particulier en ce qu'il nous met en état de contribuer à la solution du problème de l'âge et de l'origine de ce texte. On sait que la tradition chinoise, sans raisons solides, attribue cette œuvre à ce Tso K'ieou-ming qui est mentionné, très incidemment et une seule fois, par Confucius, comme un contemporain et peut-être un disciple. Tandis que cette tradition a été acceptée par la plupart des sinologues européens, une autre théorie très ingénieuse, lancée par W. Grube et défendue récemment par M. B. Schindler<sup>(2)</sup>, veut que le *Tso tchouan* ait été composé par Confucius lui-même. Les objections qu'on peut faire contre cette théorie, basées sur des passages isolés du texte, ne valent pas trop, puisque ces phrases peuvent toujours s'expliquer comme des interpolations. Mais dans l'usage des pronoms, nous avons aujourd'hui une pierre de touche bien plus sûre : on n'est pas inconséquent sur ce point de la langue.

Une comparaison de notre statistique du *Louen Yu* avec celle du *Tso tchouan* est donc très instructive. Chez Confucius, il y a prépondérance absolue de 吾 au nominatif — 我 n'apparaissant que dans 14,4 pour cent, c'est-à-dire un septième des exemples — et monopole pour 吾 au génitif (les 4 exemples

<sup>(1)</sup> Le rôle de 我 au génitif est limité principalement au style oratoire (rappelant le *Chou king*). Voir par exemple prince Tch'eng, 13<sup>e</sup> année, où un seul chapitre contient 33 exemples, prince Siang, 14<sup>e</sup> année, où l'on retrouve 10 exemples, et prince Siang, 25<sup>e</sup> année, où se rencontrent 12 de nos 126 exemples, en tout, toujours dans des phrases comme 我先君 «notre ancien prince», etc. Sans doute on peut parler, dans tous ces cas, d'une influence de style, et notre statistique exagère donc, dans une certaine mesure, le rôle de 我 au génitif.

<sup>(2)</sup> W. GRUBE, *Geschichte der Chinesischen Litteratur*, 1909; B. SCHINDLER, *Das Priestertum im alten China*, Leipzig, 1919.

de 我 ayant des raisons spéciales). Dans le *Tso tchouan* au contraire, nous trouvons au nominatif 我 dans 38,5 pour cent, c'est-à-dire plus d'un tiers des exemples (de fait deux cinquièmes), et au génitif 我 dans 38 pour cent, c'est-à-dire également plus d'un tiers des cas (cf. pourtant les réserves exprimées p. 217, note).

L'impossibilité de la théorie qui fait de Confucius l'auteur du *Tso tchouan* saute aux yeux<sup>(1)</sup>, mais même la théorie traditionnelle qui l'attribue à un contemporain de Confucius est fortement ébranlée. Certes, on pourrait s'imaginer que Tso K'ieou-ming ait parlé un dialecte plus avancé, sur ce point, que celui de Confucius, mais cette explication serait assurément tirée aux cheveux. Les statistiques me paraissent appuyer le résultat auquel est arrivé M. O. Franke, dans une étude instructive et judicieuse<sup>(2)</sup>, à savoir que le *Tso tchouan* n'est pas à l'origine un commentaire du *Tch'ouen ts'ieou*, mais une œuvre historique indépendante datant de la fin de l'époque des Tcheou.

Retournons aux formes 吾 et 我. Ayant mis hors de doute que, dans la langue de Confucius, de Mencius et du *Tso tchouan*, 吾 était une forme nominative et génitive (et strictement limitée à ces deux cas) et 我 la forme propre au cas régime (chez Confucius essentiellement limitée à ce rôle, plus tard de plus en plus pénétrant dans les autres cas, mais n'ayant pas, pourtant, atteint la fréquence, à ces autres cas, de 吾,

<sup>(1)</sup> On pourrait alléguer que Confucius a pu se servir d'un autre style en dérivant qu'en parlant. C'est vrai. Mais dans ce cas son style se serait nécessairement rapproché de celui du *Chou king*, vu le contenu du texte. Or, quant à l'emploi des pronoms personnels, le *Tso tchouan* forme un vrai contraste avec le *Chou king*. Par contre, il cadre très bien, à cet égard, avec Mencius, auteur beaucoup plus récent.

<sup>(2)</sup> O. FRANK, *Das Problem des Tsch'un-t'siu und Tung Tschung-schü's Tsch'un-t'siu fan lu* (Mitt. Sem. Or. Spr., Berlin, 1918).

ni chez Mencius ni dans le *Tso tchouan*), il sera d'un grand intérêt d'examiner ces formes au point de vue phonétique. Le mandarin moderne prononce 吾 *u* (ou français) et 我 soit *uo* (fr. *ouo*) soit *ngo* (*ng* = la nasale gutturale, angl. *song*), ce qui ne dit pas grand'chose. La question devient, cependant, beaucoup plus claire en remontant aux phases anciennes de la langue. Certes, nous ne sommes pas en état, jusqu'ici, de reconstituer la prononciation plus haut qu'au vi<sup>e</sup> siècle de notre ère, mais déjà ici nous nous trouvons sur un sol ferme. Dans cette phase de la langue, 吾 se prononçait *nguo* et 我 *nga* (avec *a* grave)<sup>(1)</sup>. Ayant constaté que *nguo* : *nga* forment un paradigme, et qu'ils ont une base consonantique *ng-* en commun, il serait très difficile de nier que nous ayons affaire ici à une unité matérielle, une déclinaison réelle dans le sens le plus étroit du mot.

Or, il va sans dire que ce résultat si contraire aux idées reçues serait infiniment renforcé, si l'on pouvait en trouver un parallèle dans un mot analogue; et c'est là, en effet, ce que nous pouvons faire avec le pronom de la 2<sup>e</sup> personne.

La langue de Confucius présente deux pronoms de la 2<sup>e</sup> personne, 女 (variante graphique pour 汝) et 爾. Par malheur, la politesse chinoise restreint largement l'emploi du pronom de la 2<sup>e</sup> personne (ainsi Confucius s'adresse souvent à ses disciples

(1) Voir B. KARLGREN, *Études sur la phonologie chinoise*, p. 365, 651 et 684.

Il y a aussi une différence de ton entre *nguo* et *nga*, qui n'a pourtant pas pu influencer les autres éléments phoniques, vu que des mots *nguo* et des mots *nga* ont existé à tous les tons chinois.

M. Pelliot a dirigé mon attention sur le fait qu'il existe encore une autre lettre archaïque 𠂔, ainsi que, dans des inscriptions sur pierre de l'époque des Tcheou, une lettre 𠂔. Selon toute probabilité, ce sont là deux variantes graphiques de 吾 : 吾 avec l'addition de deux radicaux analogues, 彳 et 走, et de plus, dans 𠂔, un élément phonétique 午 qui est probablement une pure superfétation, 吾 et 午 ayant été homophones. Certes, on pourrait se figurer aussi que 𠂔 et 𠂔 soient des traces de quelque phénomène dialectal, mais on ne peut absolument rien savoir à ce sujet.

en les appelant 二三子 « deux ou trois messieurs »), et nos matériaux sont ainsi trop maigres pour fournir une statistique absolument concluante. Néanmoins, appuyées par les riches matériaux de la 1<sup>re</sup> personne, les données suffisent pour permettre des conclusions assez sûres. Regardons d'abord le *Louen Yu* :

女 (汝) se trouve au nominatif 14 fois, c'est-à-dire dans chap. 3, 6; 5, 3; 5, 8 bis; 6, 10; 6, 11; 6, 12; 7, 18; 11, 22; 15, 2; 17, 8; 17, 10; 17, 20 bis<sup>(1)</sup>.

女 (汝) se trouve au cas régime 2 fois, c'est-à-dire dans 17, 8; et 17, 20. Or, l'un de ces deux cas ne prouve rien. Le passage (17, 20) est le suivant : 於女安乎, 曰安, 女安則爲之 « y a-t-il tranquillité dans toi? Il dit : Je suis tranquille. Le maître dit : Si tu es tranquille, agis ainsi. » Et, répété immédiatement après : 今女安則爲之 « Si maintenant tu es tranquille, agis ainsi. » On voit que la combinaison 女安 apparaît deux fois avec 女 comme nominatif et — si 於 dans la phrase 於女安 n'est pas simplement un *lapsus calami*, ce qui me semble le plus probable — la forme 女 après 於 ne peut être due qu'à une assimilation. En réalité, il n'y a donc qu'un cas incontestable de 女 au cas régime.

爾 apparaît au nominatif 9 fois, c'est-à-dire dans 3, 17; 11, 25 ter; 5, 11; 12, 19; 13, 2 bis; 16, 1;

爾 apparaît au génitif 3 fois, c'est-à dire dans 5, 25; 6, 3; 16, 1.

爾 apparaît au cas régime 6 fois, c'est-à-dire dans 7, 34; 11, 25 après verbe, et dans 7, 10; 7, 23; 11, 25; 17, 1 après préposition.

Si nous ajoutons à ces faits les données rares que fournit Mencius, qui a

女 (汝) au nominatif, 3 fois;

<sup>(1)</sup> Il y a encore le passage 2, 17 : 由, 誨女知之乎 où la forme 女 semble due au fait qu'elle est le sujet du 知 suivant.

女 (汝) au génitif, 2 fois;

爾 au nominatif, 5 fois;

爾 au génitif, 2 fois;

爾 au cas régime, 3 fois,

nous pouvons, malgré les matériaux très maigres, discerner :

Que 女 (汝) est une forme dont le rôle est essentiellement nominatif (et probablement génitif, bien que les exemples soient trop rares pour imposer la certitude). Confucius ne fournit qu'un exemple sûr et Mencius aucun exemple de 女 (汝) au cas régime;

Que 爾, qui apparaît 6 fois chez Confucius et 3 fois chez Mencius en rôle de régime, est la forme propre au cas régime;

Que, enfin, tout comme la forme régime 我 supplante graduellement la forme nominative 吾, de même 爾 l'emporte sur 女 et l'a déjà fait dans une large mesure chez Confucius et Mencius.

Le fait qu'à la 2<sup>e</sup> personne, la forme régime a commencé à l'emporter de meilleure heure qu'à la 1<sup>re</sup> personne, n'est pas très étonnant. Il existe, du point de vue de l'homme parlant, un contraste psychologique beaucoup plus grand entre *je* (action sortant du parleur) et *me* (action se dirigeant sur le parleur), qu'entre *tu* et *te* — observez le fait intéressant que les langues indo-européennes présentent un paradigme supplétif dans *je*, *me*, mais non dans *tu*, *te* ! L'avance de la 2<sup>e</sup> personne dans la confusion des cas se trouve soulignée par le Tso tchouan où 女 et 爾 s'emploient tout à fait indifféremment. (Voilà ce qui confirme, d'ailleurs, notre théorie de la date relativement récente du Tso tchouan; voir p. 218 ci-dessus).

Nous venons de constater qu'au 吾 de la première personne correspond chez Confucius et Mencius, quant au rôle de cas,



la forme 女 (汝) de la 3<sup>e</sup> personne, et au 我 la forme 爾. Voici donc le paradigme :

	1 <sup>re</sup> PERSONNE.	3 <sup>e</sup> PERSONNE.
Nom. gén. ....	吾	女 (汝)
Régime. ....	我	爾

Reste à examiner les sons de 女 et de 爾.

Le mot 女 (汝) se prononce *žu* (fra. *jou*) en mandarin moderne. Or, j'ai pu démontrer ailleurs<sup>(1)</sup> que les mots mand. *žu* (fra. *jou*) sortent de deux formes anciennes différentes : *ńzi* (par exemple 儒, 乳) et *ńzi'o* (par exemple 如); et on peut constater que notre 女 (汝) ici appartient à cette dernière catégorie et se prononçait donc *ńzi'o* au VI<sup>e</sup> siècle après J.-C. (l'étape la plus ancienne dont la prononciation se laisse déterminer avec certitude).

Le mot 爾, d'autre part, se prononce en mandarin *ör* (avec un -r apico-préalatal, rappelant le *r* angl. de *brag*; la graphie française ordinaire de la syllabe est *eul*). C'est là une forme très déviée. Un *zi* a donné *zbi* > *z̃* > *z̃* > *ör*<sup>(2)</sup> et le *zi* est sorti d'un *ńzi* (cf. par exemple les formes dialectales de 爾 : Sino-jap., Sino-annam. *ńi*, Foochow *i*, *ngi*, Fengt'ai *zbi*). Mais il faut serrer ce *ńzi* de plus près. Les -i du chinois moyen sortaient, comme j'ai pu le constater<sup>(3)</sup>, de plusieurs rimes en ancien chinois : -*ei*, -*ie* et -*i*. Il se trouve que notre 爾 appartient à la rime -*ie* et qu'il se prononçait donc *ńzie* au VI<sup>e</sup> siècle. Or, il n'est pas néces-

(1) B. KARLÖRN, *Études sur la phonologie chinoise*, p. 678-684. En effet, la différence entre les rimes -*ju* et -*ju'o* anc. établie là est très importante à plusieurs points de vue.

(2) Voyez ma *Phonologie chinoise*, p. 465, où j'ai donné les détails. On sait que c'est ce *ńzi* qui a donné naissance au pronom ordinaire mandarin 尔 (*ěr*), voir P. PELLEROT, *B.É.F.E.-O.*, VI, p. 411. Voilà donc comment la forme régime a triomphé dans le mandarin parlé moderne.

(3) *Phonologie chinoise*, p. 644-647.

saire de s'arrêter même là. On peut pousser l'examen plus haut encore. Dans un article qui paraîtra prochainement, j'espère pouvoir prouver que ce *-ie* est sorti, par le « i-umlaut » progressif si fréquent en chinois, d'un *-ia* archaïque <sup>(1)</sup>.

Nous voilà donc arrivés, enfin, à ce paradigme très régulier, avec les thèmes *ng-* et *ńzi-* et les désinences *-uo* et *-a* (que *ńzi-uo* se réduise en *ńzi<sup>uo</sup>* n'a rien d'étonnant) :

	1 <sup>re</sup> PERSONNE.	2 <sup>e</sup> PERSONNE.
Nom. gén. ....	吾 <i>nguo</i>	女 (汝) <i>ńzi<sup>uo</sup></i>
Régime. ....	我 <i>nga</i>	爾 <i>ńzia</i>

On ne saurait désirer un paradigme plus parfait.

\*  
\* \*

Si le *Louen Yu* de Confucius avait été le plus ancien texte chinois conservé, notre étude aurait pu se terminer ici, en constatant l'existence de cette déclinaison dans le chinois archaïque. Mais, puisque dans le *Chou king* (les Annales) et le *Che king* (les Odes) nous possédons des textes qui sont tous plus anciens que le *Louen Yu*, quelques-uns même très anciens (les premiers documents du *Chou king* remontent à plus de 2,000 ans av. J.-C.), notre étude ne sera complète qu'après un examen de ces documents aussi. Et leurs données compliquent considérablement le problème.

Il se trouve que tous ces vieux textes traitent les pronoms

(1) D'une part les mots des rimes anc. *-ie*, qui apparaissent d'ordinaire avec *-ie* en Foochow, offrent des formes sporadiques en *-ia* en Swatow et en Amoy. D'autre part, 皮, ach. *b'jig*, et 此, ach. *ts'ie* sont nécessairement sortis de *b'jia* et *ts'ia* plus anciens, puisqu'ils servent comme éléments phonétiques dans 波, ach. *pua*, et 些, ach. *sin*. Dans l'article susdit, je donnerai une foule d'exemples de ce genre.

personnels d'une manière qui contraste vivement avec Confucius, Mencius et le *Tso tchouan*. Il y a un mot 予 qui y occupe une place très importante, mot dont la leçon ü (*u* français) mandarine est développée d'un *ï<sup>uo</sup>* <sup>(1)</sup> au vi<sup>e</sup> siècle. Et il existe aussi un autre mot 朕 mand. *tchen*, ach. *d'ïam* qui y joue un rôle considérable.

Examinons d'abord le *Chou king*. Voici une statistique <sup>(2)</sup> :

Période antérieure à 1766 av. J.-C. (虞書, 夏書) :

Nominatif : 23 予, 3 朕, 1 我 ;

Génitif : 6 予, 13 朕, 5 我 ;

Régime : 4 予 ;

Période 1766-1122 av. J.-C. (商書) :

Nominatif : 36 予, 9 朕, 10 我 ;

Génitif : 5 予, 13 朕, 33 我, 1 吾 ;

Régime : 14 予, 2 朕, 2 我 ;

(1) Il manque tout point d'appui pour rapprocher étymologiquement ce *ï<sup>uo</sup>* de *nguo*. Déjà de très bonne heure (par exemple dans le *Eul ya*) apparaît une autre lettre 余 qui doit être, cependant, simplement une variante graphique de 予 : elles se prononçaient en ancien chinois d'une manière absolument identique, *ï<sup>uo</sup>*.

(2) On sait que le *Chou king* traditionnel tel que nous l'avons aujourd'hui est une œuvre dont la forme fut fixée plusieurs siècles apr. J.-C. Tandis que 33 de ses chapitres appartiennent au texte absolument authentique de Fou Cheng, les 25 autres ont été compilés par des lettrés postérieurs à Ssen-ma Ts'ien (voir l'exposé magistral de CHAVANNES, *Mém. hist.*, I, p. CXXIII-CXXVII). Cependant, bien qu'il soit ainsi, il ne convient guère d'être hypercritique et de rejeter entièrement ces derniers chapitres. Comme l'a dit à juste titre Chavannes, ceux-ci ne furent pas inventés mais reconstitués au moyen de centons et le faux consiste plutôt en la rédaction, la manière dont ont été coordonnés les fragments, qu'en les leçons mêmes de ces fragments. A notre point de vue ici, ces chapitres ont donc toujours une très haute valeur, et il est justifié ainsi de traiter le *Chou king* en bloc. J'ai pris, pourtant, la précaution d'examiner les 33 chapitres de Fou Cheng à part, et la statistique ainsi obtenue confirme absolument celle de ci-dessus : la fréquence relative des pronoms y est tout à fait la même.

Période 1122-627<sup>(1)</sup> av. J.-C. (周書) :

Nominatif : 93 予, 18 朕, 78 我, 1 吾;

Génitif : 3 予, 20 朕, 70 我;

Régime : 17 予, 0 朕, 23 我;

Ces données nous révèlent :

a. Qu'il n'y avait, dans le *Chou king*, absolument aucune distinction de cas;

b. Que le mot 吾 n'y existe pas — les deux exemples sur 503 ne font que confirmer cette règle, surtout comme l'on sait que les textes ont été conservés par tradition orale et qu'une forme 吾 a pu se glisser ainsi facilement dans les textes anciens à une époque comparativement récente;

c. Que 我, forme d'origine assez rare, a gagné de plus en plus de place.

Le *Che king* ne remonte pas aussi haut que le *Chou king*, mais il est plus ancien que Confucius et offre en outre l'intérêt que sa première partie, Kouo fong, se compose de chants qui tirent leur origine de quinze principautés de la Chine antique et qu'ainsi, on peut s'attendre à des différences dialectales. L'examen des Kouo-fong donne le résultat suivant :

Nominatif : 54 我, 17 予;

Génitif : 103 我, 11 予;

Régime : 111 我, 9 予.

Observez que :

a. Il n'y a aucune distinction de cas;

b. 朕 et 吾 n'existent pas;

c. 我 est la forme absolument prépondérante. En effet,

<sup>(1)</sup> Selon Sseu-ma Tsien, 624.

y a plusieurs principautés qui présentent exclusivement des 我 : le Tchcou nan, le Chao nan, le Yong, le Ts'in, le Kouei, le Ts'ao. Parmi les autres, le Pei, les deux Wei, le Wang, le Ts'i, le Tang et le Tch'en ont seulement des cas sporadiques de 予 contre un 我 tout à fait normal; ainsi, par exemple, le Pei présente 2 予 mais 53 我. Il n'y a que deux principautés où 予 est d'une fréquence considérable : le Tcheng qui a 14 予 contre 29 我 (répartis en général selon les chants; le 1<sup>er</sup> chant a 6 予 et pas de 我, le 2<sup>e</sup> a 8 我 et pas de 予), et le Pin, qui a 10 予 contre 34 我 (le 2<sup>e</sup> chant contient 10 予 et 2 我, les chants 1 et 3-7, 32 我 et pas de 予). On voit que parmi les 37 予 des Kouo fong, il n'en est pas moins de 24 qui sortent des deux principautés Tcheng et Pin et seulement 13 d'autres contrées.

Les autres parties du *Che king* se comportent, pour ce qui est du pronom « moi », tout à fait comme la partie Kouo-fong.

Voilà pour les pronoms de la 1<sup>re</sup> personne dans le *Chou king* et le *Che king*. Ceux de la 2<sup>e</sup> y forment un parallèle assez fidèle. Dans le *Chou king*, on trouve 女 (汝) et 爾<sup>(1)</sup> employés indifféremment, et de plus un pronom 乃 *nai* (qui sert pourtant surtout en fonction génitive). Le *Che king* se borne à 女 (汝) et 爾<sup>(1)</sup>, mais tout comme 我 y est infiniment plus fréquent que 吾, 爾 est le pronom normal de la 2<sup>e</sup> personne.

La question de savoir comment il faut envisager les faits cités ne laisse pas d'être compliquée.

A première vue, on pourrait être tenté de se figurer une langue ancienne *une* avec une évolution organique présentant trois étapes successives :

a. L'étape la plus ancienne où 予, 朕 et 我 ont figuré l'un à côté de l'autre, avec prépondérance pourtant pour 予;

<sup>(1)</sup> Rarement écrit par la variante 而.

b. Une 2<sup>e</sup> étape où 我 a complètement supplanté 朕 et presque entièrement 予 aussi;

c. Une 3<sup>e</sup> étape (dès Confucius), où 吾 apparaît à côté de 我.

Cette interprétation, cependant, est inadmissible, et cela pour plusieurs raisons.

D'une part, les Odes ont été composées pendant exactement la même période que les parties postérieures du *Chou king*. La grande majorité des Odes datent de l'époque environ 1122 et les siècles suivants, donc absolument de la même époque que les Tcheou chou du *Chou king*. Or, les Tcheou chou présentent, comme nous l'avons vu, 113 予 et 38 朕 contre 171 我, tandis que, dans le *Che king*, 我 tient une place presque exclusive.

D'autre part, les documents les plus récents du *Chou king* (jusqu'à 627 av. J.-C.) sont peu antérieurs à Confucius (né en 551). L'absence absolue, dans le *Chou king* (comme dans le *Che king*), de 吾, pronom extrêmement fréquent et normal en fonction nominative et génitive chez Confucius, serait plus qu'étrange si l'on voulait s'imaginer que 吾 fût une innovation comparativement récente entrant organiquement et peu à peu dans la langue. En effet, des 吾 nombreux auraient dû s'insinuer dans les parties les plus modernes tant du *Chou king* que du *Che king* s'il y avait eu une évolution organique a) 予, 朕, 我, b) 我, c) 我, 吾.

Ces faits nous contraignent à trouver une tout autre solution du problème. Et cette solution est à portée de la main. C'est une question, non d'époques différentes, mais de dialectes différents. Le *Chou king* se base sur un dialecte, le *Che king* sur un autre, le *Louen Yu* encore sur un autre.

Au premier abord, cette solution semble offrir des difficultés encore plus sérieuses que celle que nous venons de rejeter.

Le *Chou king* est une collection de documents distribués sur une quinzaine de siècles. Le *Che king* contient, dans les Kouo-fong, des chants tirés de quinze contrées différentes, dont quelques-unes très proches de Lou, la patrie de Confucius.

Ces difficultés, cependant, se laissent aisément écarter. L'histoire instructive de la langue grecque nous fournit la clef du problème. M. A. Meillet écrit <sup>(1)</sup> :

... Suivant les régions où s'est développé chaque genre [littéraire] et suivant les conditions spéciales de ce développement, il y a eu une langue propre pour chacun.

... L'épique qui s'est développée en Ionie, est en langue épique fortement ionisée. Faite pour des cités doriennes, la lyrique chorale est dans une langue de type à peu près dorien, même quand, comme il est arrivé le plus souvent, elle est l'œuvre de poètes non doriens, ioniens comme Bacchylide, ou béotiens comme Pindare. Ainsi chaque genre littéraire a sa langue propre, indépendante du parler de celui qui l'emploie.

Les conditions dans la Chine antique ont certainement été analogues. Le genre documentaire et oratoire a été lancé à l'origine par des représentants d'un dialecte qui avait 予, 朕 et 我, et on a adhéré fidèlement, depuis, à ce style dans tous les documents de ce genre littéraire, à savoir ceux qui ont été réunis dans le *Chou king*. La poésie a été lancée par des gens qui avaient exclusivement 我, et les poètes de n'importe quelle principauté ne se sont pas permis de s'éloigner de ce style; seulement dans quelques cas très rares un 予 s'est insinué dans le vers, et dans quelques chants isolés de Tcheng et de Pin on s'est donné plus de liberté et on a employé ce 予 qui n'était pas de « bon style » poétique. Enfin, quand les disciples de Confucius conservaient les discussions philosophiques de Confucius, ils ont gardé fidèlement sa propre langue

(1) A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, p. 149-150.

parlée, d'une part par respect pour le maître, et aussi parce que ces discussions lançaient un genre littéraire tout nouveau, le genre philosophique<sup>(1)</sup>.

Que ce soit là la vraie explication, c'est ce qui nous est attesté par deux faits.

D'une part, les lettrés chinois ont conservé une tradition qui appuie fortement notre thèse. Le grand Tchou Hi<sup>(2)</sup> s'exprime ainsi : « Au dire de nos anciens, les chants contenus dans les deux premiers livres et intitulés Tcheou nan et Chao nan sont d'une perfection irréprochable. Chantés d'abord dans l'intérieur du palais, ils ont passé de village en village et ont transformé tout l'empire. Les chants des treize principautés (autres que celles de Tcheou et de Chao) n'ont pas la perfection des premiers. Ils ont été recueillis, conservés et classés au fur et à mesure dans les bureaux de la musique, afin que l'empereur les parcourût, les examinât et publiât des instructions et des avertissements. »

D'autre part, le *Tch'ouen ts'ieou* en donne une preuve décisive. Le *Tch'ouen ts'ieou*, les Annales de la principauté de Lou, le pays natal de Confucius, fut tiré des archives de Lou par le maître lui-même, et on y trouve des faits allant de l'an 722 jusqu'à l'an 481. Les dernières parties en sont donc contemporaines de Confucius (551-479). Et néanmoins le style du *Tch'ouen ts'ieou* est exactement celui du vieux *Chou king*. Tandis que la langue parlée de Lou avait 吾 pour forme génitive normale, le *Tch'ouen ts'ieou* a toujours des phrases comme 侵我

<sup>(1)</sup> Confucius naturellement causait avec ses disciples en son dialecte natal de Lou. Or, comme il sacrifiait toute sa vie à l'étude des anciens documents, il n'a pas pu se soustraire à une certaine influence de leur style. Outre 吾 et 我, il emploie sporadiquement 予 aussi (18 exemples en tout, et, tout comme le *Chou king*, sans regard des cas). Mais, vu ses occupations littéraires, il est étonnant que ses 予 soient comparativement si rares; il a su remarquablement bien garder pure sa propre langue.

<sup>(2)</sup> Voir COUVREUR, *Chou king*, p. 1.



(gén.) 西鄣, etc. Donc, l'historien qui notait les faits ne se servait pas de la langue parlée de Lou, telle que nous la connaissons par Confucius <sup>(1)</sup>, mais employait le style documentaire.

Si donc la langue de Confucius, qui possède une déclinaison évidente des pronoms personnels, représente un autre dialecte que le *Chou king* aussi bien que le *Che king*, alors il nous reste à répondre à cette question : faut-il voir, dans cette langue de Lou, un dialecte conservateur, qui, dans sa déclinaison, a conservé un trait du proto-chinois, perdu depuis bien des siècles dans les autres dialectes; ou bien, représente-t-elle un type relativement moderne, qui a lancé cette déclinaison comme une innovation?

La chronologie semble parler en faveur de cette dernière interprétation. On pourrait hésiter à supposer qu'une déclinaison perdue, dans certains dialectes, 2,000 ans av. J.-C. ait pu se conserver dans un autre dialecte jusque vers la fin des Tchou (Confucius, 551-479, Mencius, 372-289). Et pourtant cette hésitation est superflue. L'expérience des langues occidentales nous apprend qu'encore aujourd'hui, dans des pays avec les meilleures communications et des écoles primaires obligatoires, il existe des dialectes qui gardent des traits anciens — phénomènes phonétiques, déclinatoires, etc. — perdus depuis bien des siècles dans les dialectes voisins <sup>(2)</sup>. Dans la

(1) Des différences dialectales au-dedans du très petit royaume de Lou ne se laissent pas imaginer.

(2) Ainsi, en Suède, certains dialectes de Dalarna possèdent encore aujourd'hui des désinences de datif pluriel perdues depuis longtemps dans la grande masse des dialectes suédois — dans les documents elles disparaissent dès le xvi<sup>e</sup> siècle, dans la langue parlée elles ont sans doute commencé de se perdre beaucoup plus tôt. Et en prenant les langues nordiques comme une unité, ce qui est justifié en raison des relations culturelles qui ont été très intimes dès la haute antiquité, on obtient des exemples encore plus frappants. L'islandais moderne a toujours la déclinaison nominale ancienne dans tous ses traits essen-

Chine antique, l'unité politique et l'unité de civilisation étaient très relatives avant et sous l'époque féodale, et l'indépendance d'un dialecte chinois archaïque vis-à-vis des autres pouvait ainsi être maintenue avec infiniment plus de succès et durer beaucoup plus longtemps qu'il ne l'est possible au-dedans d'un pays moderne. Cette difficulté est donc loin d'être insurmontable.

En faveur de l'interprétation qui voit dans la déclinaison pronominale de Confucius un rudiment du proto-chinois, parlent par contre des raisons non seulement fortes, mais décisives.

S'il s'était agi, chez Confucius, d'un contraste entre une forme nominative *x* et une forme génitive *y*, la chose aurait encore pu être douteuse. On aurait alors pu alléguer que le chinois, non flexionnel à l'origine, avait d'abord inventé une flexion génitive à l'aide d'un auxiliaire 之 — 帝之 *imperatoris* dans le *Chou king*, voir p. 206 ci-dessus — et que le dialecte de Lou, par analogie avec cette innovation, avait ensuite créé un paradigme nom. *x*, gén. *y*. Cependant, ce n'est pas le contraste nominatif, génitif qui s'exprime par la flexion chez Confucius, mais le contraste nominatif (吾), régime (我). Or, il n'y a aucune phase de la langue chinoise soit préclassique, soit classique, qui exprime un contraste nominatif : régime par une flexion avec des auxiliaires, et par conséquent il n'y a pas de modèle d'après lequel le dialecte de Lou aurait pu créer le paradigme nom. 吾, rég. 我. De supposer, alors, qu'un dialecte aurait créé le contraste nominatif : régime et limité ce contraste aux deux pronoms personnels *je, me* et *tu, te*, sans l'appliquer aux noms, tandis que le phénomène était absolument inconnu dans tous

tiels — certains dialectes norvégiens approchent considérablement de l'islandais sur ce point — tandis que le danois n'en avait que des débris déjà environ 1,300 apr. J.-C.

les autres dialectes — c'est là franchement impossible. Une théorie de ce genre jure avec tout ce que nous connaissons de la vie des langues, par et de tout ce qu'apprennent les études si poussées des langues occidentales. Tout comme le français ne se serait jamais créé lui-même le contraste *je : me, tu : te*, alors que ses noms n'avaient pas de distinction entre nominatif (cheval), régime (cheval), de même le contraste nom. gén. 吾, rég. 我 de la langue de Lou ne peut pas être une innovation.

\*  
\* \*

La langue Confucéenne formait un parallèle parfait au français. En proto-chinois comme dans le latin, il existait une flexion de cas. Le développement du chinois était du même ordre que celui du français; on se débarrassait de la flexion réelle, des désinences. Parfois on la remplaçait par une flexion auxiliaire [analytique] (lat. *imperatoris*, franç. *de l'empereur* : chin. 帝之); parfois on ne la remplaçait pas du tout, et là où l'on avait autrefois des cas distincts (nom. *imperator* : rég. *imperatorem*), on parvint à l'uniformité (nom. et rég. *empereur* : chin. 帝). Seuls, les pronoms étaient conservateurs. A travers les siècles, ils gardaient la flexion perdue partout ailleurs ( franç. nom. *je, tu*; rég. *me, te*, chin. nom. 吾 *nguo*, 女 *ńzi'o*; rég. 我 *nga*, 爾 *ńzi'a*) et restent ainsi des témoins tardifs rappelant une époque ancienne où les langues mères avaient un caractère flexionnel tout à fait différent de celui qu'ont leurs descendants sans flexions.

LES ORIGINES  
DE  
LA DYNASTIE DE SUKHODAYA,

PAR

M. G. COEDÈS,

CONSERVATEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE VAJIRANĀṆA (BANGKOK).

---

La dynastie qui régna pendant une partie du XIII<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XIV<sup>e</sup> à Sukhodaya, sur la haute Ménam Yom, est la première dynastie historique du Siam. Elle mérite doublement ce titre, et parce que son berceau fut précisément le pays désigné par les étrangers sous le nom de « Siam » (khmèr *Syām*, chinois *Sien*), et parce que c'est elle qui, en libérant les principautés thaïes du joug cambodgien, et en étendant peu à peu ses conquêtes jusqu'à la Péninsule Malaise, prépara la formation du royaume de Siam proprement dit. Son rôle dans l'histoire des arts et des institutions indochinoises n'est pas moins important que son rôle politique : héritière du royaume cambodgien, qui s'effondrait en partie sous ses coups, elle a transmis au Siam d'Ayudhyā bon nombre de formes d'art et d'institutions khmères qui subsistent encore dans le Siam contemporain.

L'étude de cette dynastie est donc d'un grand intérêt pour l'histoire de l'Indochine. Les sources en sont : l'épigraphie locale, quelques textes historiques pâlis du début du XVI<sup>e</sup> siècle,

le cycle de légendes conservées dans l'ouvrage siamois intitulé *Annales du Nord*, et enfin les Annales dynastiques chinoises.

M. L. Finot a caractérisé en termes fort heureux les principaux traits de l'ancienne épigraphie thaïe : « Les anciennes inscriptions thaï ont pour l'histoire un grand intérêt, non seulement cet intérêt général qui résulte de la rareté des documents authentiques et de l'insuffisance des sources narratives, mais encore celui que leur prête l'abondance des détails étrangers à l'objet propre des actes. Les rois de Sukhodaya ne visent point, fort heureusement, à l'*imperatoria brevitatis* : ils se racontent avec complaisance, ils se louent avec prolixité; mais, au lieu de se noyer, comme les rois du Cambodge, dans les flots d'une rhétorique monotone et banale, ils aiment les détails réels et précis » (*B.É.F.E.-O.*, XVI, III, p. 23). Les inscriptions publiées jusqu'à présent par le P. Schmitt (*Mission Pavie, Études diverses*, t. II; FOURNÉREAU, *Le Siam ancien*), par M. Bradley (*Journal of the Siam Society*, t. VI, 1), et par moi-même (*B.É.F.E.-O.*, XVII, II), nous montrent le royaume de Sukhodaya déjà constitué et dans tout son éclat, mais elles ne nous apprennent rien, ni sur les origines de ce royaume, ni sur la personnalité du roi Indrāditya, qui semble être le fondateur de la dynastie.

Les textes historiques pâlis composés à Xieng-Mai au début du xvi<sup>e</sup> siècle, signalés pour la première fois par S. A. R. le Prince Damrong (*The History of Siam*, Bangkok, 1914, vol. I, Introduction [en siamois]), et traduits par moi (*B.É.F.E.-O.*, XVII, II), donnent des listes dynastiques coïncidant en partie avec celles des inscriptions, et révèlent d'intéressants détails sur la chute du royaume. Par ailleurs, ils donnent surtout un état ancien de la légende de Phra: Ruang.

Cette légende, conservée dans les *Annales du Nord*, semble un pot-pourri de tous les souvenirs populaires relatifs aux divers rois de Sukhodaya. Chose curieuse, ce texte, sans

grande valeur historique, est le seul qui fasse allusion à un événement d'une importance capitale pour l'histoire des Thaïs et de toute l'Indochine, je veux dire leur affranchissement de la domination cambodgienne.

Les textes chinois traduits par M. Pelliot (*B.É.F.E.-O.*, IV, p. 240) et par S. A. R. le prince Damrong (*loc. laud.*) ne mentionnent guère que des ambassades et ne fournissent aucun renseignement sur l'origine du royaume de Sukhodaya.

On voit, par ce rapide inventaire des documents utilisés jusqu'ici, que la dynastie de Sukhodaya entre assez brusquement dans l'histoire, et que ses origines et ses débuts restent encore mystérieux. L'objet du présent article est de faire connaître un texte qui jette quelque lumière sur cette question.

Il s'agit d'une inscription de Sukhodaya déjà signalée par Fournereau et étudiée en partie par le P. Schmitt (*Le Siam ancien*, t. II, p. 35). Mais toute la portion que je vais commenter a été complètement laissée de côté par ce dernier et peut donc être considérée comme nouvelle. Fournereau dit que la stèle où est gravée cette inscription est originaire de Vat Si Xum, mais les renseignements donnés par cet auteur sur la provenance des inscriptions sont généralement très suspects. A la Bibliothèque Nationale de Bangkok, où la pierre est conservée, on la donne comme venant du Vat Mahādhātu de Sukhodaya, ce qui est très vraisemblable, car cette inscription, qui ne compte pas moins de deux cents lignes, est probablement « l'inscription détaillée placée devant la Grande Relique de Sukhodaya » qui se trouve mentionnée dans la stèle de 1357 A. D. dite de « Nagara Jum » (face B, l. 47). L'origine exacte de l'inscription n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire, et l'incertitude qui subsiste sur ce point ne diminue en aucune façon son intérêt. Elle ne comporte pas de date, du moins dans ses parties conservées : si c'est bien elle qui est citée dans l'inscription de Nagara Jum, elle ne saurait être

postérieure à 1357 A. D. En fait elle remonte vraisemblablement au règne du fils et successeur de Rāma Khamhēng, c'est-à-dire au roi Lothai, qui est, comme on le verra tout à l'heure, le dernier roi de Sukhodaya, nommé dans l'inscription sous le surnom de Dharmarāja. Les lacunes du début et de la fin du texte empêchent de saisir clairement à quelle occasion il fut composé et gravé. Le héros en est un éminent religieux nommé « Somdet Phra: Mahāthera Sṛī Sradhārājacūlāmūṇī Sṛī Rattanalaṅkāḍīpa Mahāsāmi pen chao », petit-fils d'un prince thai nommé Phō Khun Phā Murang. La biographie et les œuvres pies de ce saint personnage sont relatées avec un grand luxe de détails, souvent pittoresques, toujours très instructifs. Mais, comme je compte publier intégralement cette inscription dans le *Corpus des inscriptions thaïes* auquel je travaille en ce moment, je n'en étudierai ici que le début, particulièrement intéressant pour l'histoire de la dynastie de Sukhodaya. L'état dans lequel le texte nous est parvenu confirme malheureusement la règle qui pèse comme une malédiction sur les études épigraphiques et qui veut que, dans une inscription en partie ruinée, les passages les plus importants (dates, faits historiques, etc.) soient précisément les moins bien conservés.

Les caractères qui subsistent des vingt premières lignes ne laissent qu'imparfaitement entrevoir le sens général. Le premier nom lisible est celui du Mahāthera Sṛī Sradhārājacūlāmūṇī (l. 3). Le texte semble remonter ensuite à plusieurs générations en arrière : après les noms de Murang Chōt, bien connu par l'inscription de Rāma Khamhēng et du Murang Lamphong, il mentionne la construction du Dantadhātusugandhacetiya (l. 5), les villes de Saraluang et de Sōng Khuē (l. 6), également connues par l'inscription de Rāma Khamhēng, et enfin la fondation de deux autres villes, « l'une nommée Sukhodaya et l'autre Sṛī (Sajjanālaya?) » (l. 7). Un peu plus loin, le texte semble donner les limites d'un territoire (l. 11 à 13) :

« Au Sud-Ouest jusqu'à Chôt. . . Au Nord-Ouest jusqu'à Xieng Sên, Phyo. . . Au Nord jusqu'à. . . » Les lignes 14 à 20 sont à peu près indéchiffrables. Avec la ligne 20 le texte devient meilleur, et à partir de la ligne 25 les lacunes sont insignifiantes.

C'est à la ligne 20 qu'entrent en scène deux personnages qui vont jouer un rôle capital dans l'établissement de la dynastie de Sukhodaya : Phō Khun Bāng Klāng Thao, et Phō Khun Phā Murang, chef (*chao murang*) de Murang Rāt. L'emplacement de Murang Rāt est malheureusement inconnu. Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il faisait partie du royaume de Sukhodaya en 1359 A. D., et qu'il était peut-être situé dans la région orientale. Son nom se retrouve en effet dans une inscription encore inédite de 1359 A. D. (ou un peu postérieure), où nous lisons qu'à l'occasion d'une fête religieuse le roi Lu'thai conduisit une procession composée d'habitants des Murang Saraluang Sōng Khuē (Phitsanulok?), Pāk Yom Phra: Bāng (Nakhon Savan), Xakanrao, Suphan, Phra: Xum (Jum = Kamphēng Phet), Phān (à quelques kilomètres au Sud-Ouest de Sukhodaya), Rāt, Sakhā et Lombāchai. Ces deux derniers murang sont cités dans l'inscription de Rāma Khamhēng comme faisant partie des territoires orientaux du royaume : Murang Rāt, qui est nommé immédiatement avant eux dans la liste précédente, se trouvait peut-être dans la même région.

Le *chao* de Murang Rāt, Phō Khun Phā Murang, dont le nom, bien qu'assez obscur, rappelle cependant les noms, connus par l'épigraphie, de Ngam Murang (Couverture de la Cité), Bān Murang (Protecteur de la Cité), était le grand-père du Mahāthera Sṛī Sradhārājacūlāmūṇī. Quant à Phō Khun Bāng Klāng Thao, disons tout de suite, en anticipant un peu, que c'est le futur Indrāditya, père de Rāma Khamhēng, ce qui localise dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle les événements qui vont nous être racontés.



Cela posé, voici ce que dit le texte de l'inscription :

Autrefois, Phō Khun Bāng Klāng Thao... Muang Bāng Yāng, fit... l'armée de Phō Khun Phā Muang, chef de Muang Rāt. Phō Khun Phō Muang divisa... Phō Khun Bāng Klāng Thao prit possession de Muang Sri Sajjanālaya... Phō Khun Phā Muang, chef de Muang Rāt, amena son armée... Bāng Khlong... confia le gouvernement de Bāng Khlong à Phō Khun Phā Muang. Ensuite Phō Khun Phā Muang amena son armée. Alors que Muang Rāt était florissant... Sri Sajjanālaya Sukhodaya, l'audacieux Khōm (nommé) Khloñ Lamphong combattit... (l. 20 à 23).

Voici donc qu'après un passage malheureusement incomplet, où l'on discerne cependant qu'il était question de mouvements de troupes dirigés par Phō Khun Phā Muang, un nouvel acteur entre en scène : Khloñ Lamphong (Lāmbaŋ), l'audacieux Khōm. Son nom est tout à fait significatif : il s'agit d'un chef militaire cambodgien. *Khōm* est actuellement en siamois un synonyme de *khamen* = khmèr. L'étymologie de *khōm* n'est pas claire, et l'on serait même en droit de suspecter sa traduction par « cambodgien », si l'inscription étudiée en ce moment ne venait elle-même lever tous les doutes à cet égard : à propos d'un monument édifié par les soins du Mahāthera Sri Sradhā-rājaculāmūṇī, le texte dit que ce monument nommé Phra: Mahāthāt Luang est appelé *Prah Thom* par les Khōm. *Prah Thom* « le Grand Buddha » étant du pur cambodgien, il n'est pas douteux que dans cette inscription *Khōm* ne soit un synonyme de *Khmer*. D'ailleurs le titre de *Khloñ* porté par le personnage qui vient attaquer Muang Rāt est bien connu par l'épigraphie khmère, dans laquelle il désigne un fonctionnaire, généralement militaire, de grade inférieur.

Khloñ Lamphong, « l'audacieux Khōm », était donc à n'en pas douter un représentant du Cambodge, et si nous le voyons ici attaquer Muang Rāt, c'est qu'apparemment les mouvements des deux chefs thais commençaient à inquiéter le royaume

khmèr. Voici ce que le texte nous révèle ensuite de cette lutte entre Thais et Khmèrs :

Alors Phō Khun Bāng Klāng Thao alla... l'armée de Phō Khun Phā Muang, chef de Muang Rāt... faire rassembler l'armée. Phō Khun Bāng Klāng Thao et Phō Khun Phā Muang montèrent à éléphant... les Phyas se rassemblèrent... à monter ensemble sur la tête de l'éléphant. Une fois la situation examinée, Phō Khun Bāng Klāng Thao et l'audacieux Khōm Khloñ Lamphong engagèrent le combat. Phō Khun Bāng Klāng Thao envoya prévenir Phō Khun Phā Muang. Phō Khun Phā Muang... l'audacieux Khōm Khloñ Lamphong fut complètement vaincu (l. 23 à 27).

Malgré de regrettables lacunes, ce passage est suffisamment clair, surtout en ce qui concerne le résultat final. Le Canibodgien qui occupait Sukhodaya, ou du moins en barrait la route, est mis en fuite et, continue le texte :

Phō Khun Phā Muang put alors entrer dans Muang Sukhodaya. Il en confia le gouvernement à Phō Khun Bāng Klāng Thao. Mais Phō Khun Bāng Klāng Thao n'était pas entré (à Sukhodaya) par déférence envers son allié. Phō Khun Phā Muang retira son armée, et alors Phō Khun Bāng Klāng Thao entra dans la cité (l. 27 à 29).

Le petit incident relaté ici est caractéristique. Le mot *kreng* que j'ai traduit « par déférence » pourrait tout aussi bien se traduire « par crainte ». Il semble que, soit par crainte, soit par respect, Bāng Klāng Thao ait insisté, avant de prendre le gouvernement de Sukhodaya, pour que l'armée de son allié évacuât la ville. Cette précaution avait sans doute sa raison d'être, et ce court passage est plein de sous-entendus.

L'entrée de Phō Khun Bāng Klāng Thao à Sukhodaya est suivie de son sacre par Phō Khun Phā Muang.

Ensuite Phō Khun Phā Muang sacra (*abhiṣeka*) Phō Khun Bāng Klāng Thao comme roi (*chao muang*) de Sukhodaya, et conféra son propre nom à son allié, à savoir le nom de Sri Indrapatindrāditya, avec le titre de Kamrateñ Añ Phā Muang (l. 29-30).

Cela revient à dire que Bāṅg Klāṅ Thao reçut, à son avènement comme roi de Sukhodaya, le nom de Kamrateñ Añ Phā Murang Sṛī Indrapatīndrāditya. Pourquoi Phō Khun Phā Murang, chef de Murang Rāt, donna-t-il ainsi ses propres titres à son ami, et en vertu de quel pouvoir agissait-il, c'est ce que l'inscription nous explique immédiatement après :

Auparavant, le dieu (*phi fā*) roi (*chao murang*) de Sṛī Sodharapura avait donné à Phō Khun Phā Murang sa fille nommée Nāṅg Sikharamahādevī, l'épée sacrée Jayacṛī, et un titre honorifique semblable au sien. Phō Khun Bāṅg Klāṅ Thao reçut le nom de Sṛī Indrapatīndrāditya, parce que Phō Khun Phā Murang prit son propre nom pour le donner à son tour à son ami... de Murang Sukhodaya. Voilà pourquoi (l. 31 à 33).

De cette explication un peu confuse quant à la forme, mais suffisamment claire quant au fond, il ressort que le titre de Kamrateñ Añ Sṛī Indrapatīndrāditya donné par Phō Khun Phā Murang à Phō Khun Bāṅg Klāṅ Thao avait été conféré auparavant à Phō Khun Phā Murang par un personnage désigné par l'expression : le dieu, roi de Sṛī Sodharapura. Est-il possible d'identifier ce dernier ?

Dans les documents modernes, cambodgiens ou siamois, Sṛī Sodharapura apparaît comme un des éléments du nom littéraire du royaume ou de la capitale du Cambodge. Les poinsavodars cambodgiens rapportent qu'à la fondation de Phnom Penh, au *x<sup>e</sup>* siècle, par le roi Poñā Yāt, la ville reçut le nom de : Catummukha Maṅgala Sakalakambujādhipati Sṛīsodhara Pavara Indapattapuri Rattharājasīmā Mahānagara (*B.É.F.E.-O.*, XIII, vi, p. 9). Un fragment de chronique cambodgienne traduite en siamois, que j'ai signalé récemment (*B.É.F.E.-O.*, XVIII, ix, p. 24), dit que le roi Mahānibbāna, le premier roi connu du Cambodge moderne, régnait à Cṛī Sodararājadhānī. Le *d* et le *dh* des alphabets indiens ayant en siamois la même prononciation, Cṛī Sodara est identique à Cṛī Sodhara, et

nous avons encore affaire ici au même nom. Actuellement ce nom est généralement orthographié *Siri Sandhara* (= *Srī Santhor*) : mais la forme *Srī Sodhara* est la seule qui soit attestée à l'époque ancienne.

Ce nom m'a longtemps intrigué. Je l'ai successivement restitué en *Siridhara* (*B.É.F.E.-O.*, XIII) et en *Siri Sundara* (*ibid.*, XVIII), sans qu'aucune de ces deux restitutions me satisfasse. Tout récemment, j'ai trouvé par hasard le mot de l'énigme en examinant des fac-similés de lettres adressées par le roi du Cambodge au roi du Japon dans le courant du *xvii<sup>e</sup>* siècle. Dans ces documents émanant de la chancellerie cambodgienne, le nom du Cambodge est écrit : *Kambujādhipati Āryasodhara brah Mahānagara Indraprastha Raṣṭharājadhānī*. Cette orthographe prouve que *Srī Sodharapura* est tout simplement une forme altérée de *Ārī Yaçodharapura*, l'ancien nom d'Angkor Thom à l'époque des inscriptions. La chute du *ya* s'explique aisément : l'écriture khmère ajoutant volontiers un *y* parasite après la voyelle *i* et les diphtongues *ai*, *ei*, le mot *Āryaçodharapura* a pu facilement être lu *Ārīy-çodharapura*, *Srī Sodharapura*. La présence de cette dernière forme dans l'inscription de Sukhodaya prouverait que cette altération est ancienne.

Même si cette explication du nom *Srī Sodharapura* n'était pas acceptée, il n'en reste pas moins que ce terme désigne exclusivement le Cambodge. Le *Chao murang* de *Srī Sodharapura* est donc tout simplement le roi du Cambodge. Son épithète de « dieu » ne doit pas nous surprendre, car on sait que les rois de l'ancien Cambodge accolaient volontiers le mot *deva* à leur nom, et cela dès leur vivant. En disant que le roi du Cambodge conféra à *Phō Khun Phā Murang* un titre semblable (ou égal) au sien propre, le texte de l'inscription n'exagère pas beaucoup, car la dignité de *Kamraten Añ* était fort élevée : ce titre était porté par le roi lui-même, généralement précédé des mots *brah pāda*, auxquels le souverain seul avait droit.

L'identité du roi de Srī Sodharapura étant ainsi établie, ce n'est sans doute pas forcer beaucoup le sens du passage où il est cité que d'y chercher l'écho d'un événement considérable marquant un tournant dans l'histoire de l'Indochine. Phō Khun Phā Muang avait reçu une espèce d'investiture de ce personnage quasi divin qu'était alors le souverain du royaume khmèr, et devait par conséquent se trouver dans une situation de vassalité par rapport à ce dernier. Mais après sa victoire sur « l'audacieux Khôm » et son entrée à Sukhodaya, il s'estima sans doute assez grand personnage pour faire à son tour acte de suzerain, conférer l'abhiṣeka à son allié Phō Khun Bāng Klāng Thao, et lui décerner les propres titres qu'il avait reçus de son ancien maître. Il semble qu'on saisisse là l'instant précis où la principauté thaïe de Sukhodaya s'affranchit de la tutelle cambodgienne. Notons d'ailleurs qu'il n'y eut pas rupture complète ; le texte de l'inscription prend au contraire bien soin de préciser que les titres du premier roi de Sukhodaya lui venaient du Cambodge, essayant par là de légitimer cette dynastie nouvelle. Le titre cambodgien de *Kamrateñ Añ* continuera du reste à être porté par les successeurs de Srī Indrāditya : le roi du Sien, c'est-à-dire de Sukhodaya, qui envoya en Chine une ambassade en 1294 (et qui ne peut être que Rāma Khamhēng), portait d'après les Chinois le nom de *Kan-mou-ting* = *Kamrateñ*, et le même titre de *Kamrateñ Añ* figure à la première ligne de l'inscription khmère de Lu'thai (Çrī Sūryavaṃṣa Rāma Mahādharmarājādhirāja).

Après la proclamation de Srī Indrāditya comme roi de Sukhodaya, le pays reprend l'aspect qu'il avait avant la guerre :

Phō Khun Srī Indrāditya et Phō Khun Phā Muang disposèrent l'armée et l'emmenèrent... Quand elle eut quitté le pays, partout les gens se réinstallèrent dans les villages et les cités comme auparavant (I. 33-34).

Viennent ensuite quelques mots sur les successeurs de Śrī Indrāditya :

Un fils de Phō Khun Śrī Indrāditya, nommé Phō Khun Rāmarāja, . . . , connaissant le dharma, construisit un Śrī Ratanadhātu à Śrī Sajjanālaya (I. 34-35).

Il s'agit naturellement ici de Rāma Khamhēng, et de la construction du grand Phra : Chedi de Sajjanālaya, qui commença en 1285 ou 1287 A. D., selon l'inscription de Rāma Khamhēng (*Journal of the Siam Society*, IX, p. 29 et XII, p. 19)<sup>(1)</sup>.

Un petit-fils de Phō Khun Śrī Indrāditya nommé Dharmarāja, connaissant les mérites, connaissant le dharma, était doué d'une sagesse sans borne (I. 35-36).

A première vue, on serait tenté d'identifier ce savant monarque avec l'auteur de l'inscription khmère et de celle de Nagara Jum, le roi qui avait étudié tout le Tripiṭaka depuis le commencement jusqu'à la fin, le réformateur du calendrier et l'auteur du Traiphum, qui portait justement le titre de Dharmarājādhirāja. Mais nous savons par l'inscription de Nagara Jum et par l'exorde du Traiphum que ce dernier était le *petit-fils* de Rāma Khamhēng et le fils du roi Loṭhai (*B.É.F.E.-O.*, XVII, II, p. 4 et suiv.). D'autre part, j'ai déjà émis l'hypothèse (*ibid.*, p. 45), en me fondant sur la *Jinakālamālīnā*, que ce roi Loṭhai ait porté lui aussi le titre ou le surnom de Dharmarāja. Il semble que le passage de l'inscription étudié en ce moment vienne confirmer cette hypothèse et que le roi nommé ici soit bien Loṭhai, l'ancien « Tigre des Thais » du P. Schmitt, fils de Rāma Khamhēng et petit-fils de Śrī Indrāditya.

(1) On peut voir une description et une photographie de ce stūpa dans LAJOINQUELLE, *Essai d'inventaire archéologique du Siam* (*Bull. Comm. Arch. Indoch.*, 1912, p. 97 et pl. 14).

Avec le nom de ce roi finissent les renseignements que l'on peut extraire de cette inscription relativement à la dynastie de Sukhodaya. Malgré son mauvais état de conservation, ce texte nous a fourni bon nombre de données nouvelles, fondées sur des lectures à l'abri de toute discussion. La dynastie de Sukhodaya sort peu à peu du mystère qui enveloppait ses origines. Son affranchissement de la suzeraineté cambodgienne, dont le souvenir ne se trouvait conservé jusqu'à présent que dans les légendes, trouve pour la première fois un écho dans l'épigraphie. C'est à ce titre que cette inscription m'a paru mériter d'être signalée.

*Texte du passage traduit :*

o mura kôn ba khun (1. 20) pân klân dāv... murañ pân yāñ hai...  
 bala ba khun phā murañ cao murañ rāt bā ba khun phā murañ phāc  
 (21) ... ba khun pân klân dāv tai murañ sri sejanālai... ba khun phā  
 murañ cao murañ rāt ao bala mā (22) ... pân khlañ... ven pân khlañ  
 kē ba khun phā murañ lēv ba khun phā murañ ao bala mura murañ  
 rāt murañ sa(23)kō... sri sejanālai sukkhodai khōm samāt khloñ  
 lāmbañ rap... lēv ba khun pân klân dāv pai (24)... bala ba khun phā  
 murañ cao murañ rāt... hai phajum bala o ba khun pân klân dāv lē ba  
 khun phā murañ khi (25) jāñ..... brañā phasam kann..... hai  
 khi tvay kann huva hvva jāñ o pragan lēv ba (26) khun pân klân dāv  
 lē khōm samāt khloñ lāmbañ rap kann o ba khun pân klân dāv hai  
 pai pōk kē ba khun phā murañ ba khu(27)n phā murañ... samāt  
 khloñ lāmbañ... bāy bañ o ba khun phā murañ ciñ cāñ murañ suk-  
 kho(28)dai khao tai o ven murañ kē ba khun pân klân dāv o ba khun  
 pân klân dāv mi sū khao bua kreñ kē mitra sahāya ba khun phā (29)  
 murañ ciñ ao bala ok ba khun klân dāv ciñ khao murañ o ba khun phā  
 murañ ciñ abhiseka ba khun pân klân dāv cao mura(30)n sukkhodai hai  
 dāñ ji tan kē brah sahāya ryak ji sri indrapatindrāditya nāma tem  
 kamratēñ añ phā murañ o mura (31) kôn phi fā cao murañ sri sodha-  
 rapura hai lūk sāv ji nāñ sikharamahādevi kapp khønn jaiyasri hai  
 nāma kyar kē ba khun phā mura(32)n dyam ba khun pân klân dāv tai  
 ji sri indrapatindrāditya bua ba khun phā murañ ao ji tan hai kē brah  
 sahāya ik... (33) murañ sukkhodai bua nann o ba khun sri indrapa-

tindrāditya lē ba khun phā muañ ao bala tap kann bā dvva... (34)...  
 tē mua... ter lā glā duk hēñ duk bāy tññ gan tññ mua pññ mua  
 muañ tññ kao lūk ba khun sri i(35)ndrāditya phū niñ ji ba khun  
 rāmarāja... rū dharrma kō brah sri rattanadbātu ann niñ nai sri saja-  
 nālai hlān ba khun sri (36)indrāditya phū niñ ji dharmarāja... rū  
 pun rū dharrma mi prijiā kē kañ pa mi klāv thi ley





## COMPTES RENDUS.

---

JOURNAL OF THE PALI TEXT SOCIETY, 1917-1919. — London, 1919.

Le Journal de la Pali Text Society qui vient de paraître nous apporte d'intéressants renseignements sur les publications préparées ou envisagées par la Société. Le premier volume du texte du *Visuddhimagga* est prêt à être mis sous presse; le second et dernier volume suivra peu après. Pour 1920-1921, on annonce les textes suivants: le *Tikapattihāna*, par Mrs. Rhys Davids; la *Manorathapūraṇī*, commentaire de l'Āṅguttara-nikāya, préparé par E. Hardy; l'*Apadāna*, qui est le dernier ouvrage encore inédit du Canon; enfin, la *Sammohavinodanī*, commentaire du Vibhaṅga, dont l'édition a été préparée par le thera singhalais Buddhaddatta. Il est à regretter qu'on n'ait pas trouvé le moyen de faire passer tout d'abord l'achèvement de la *Sumaṅgalavilāsini*, qui depuis trente-quatre ans en est restée à son premier volume, et aussi la publication de la *Samantapāsādikā*, commentaire du Vinaya, dont l'intérêt surpasse assurément celui d'une glose sur l'Abhidhamma. Ces deux textes sont d'ailleurs prévus dans le programme des années suivantes.

On est heureux d'apprendre que M. James H. Woods a entrepris une édition de la *Papañcasūdanī*, commentaire du Majjhimanikāya. On peut donc espérer que dans peu d'années tous les grands commentaires, si importants pour l'étude des textes canoniques, seront entre les mains des travailleurs. C'est une bonne nouvelle que celle de la publication prochaine d'une traduction de l'*Atthasālinī* par Mrs. Rhys Davids: elle sera accueillie avec d'autant plus de satisfaction que ce texte difficile n'a pas été édité avec tout le soin nécessaire et que la lecture en est par suite doublement laborieuse.

Malheureusement les déplorable conditions où se trouve actuellement la typographie font planer sur tous ces projets une menaçante incertitude. Elles retarderont également la publication, attendue avec

une légitime impatience, du Dictionnaire pâli. Les deux premiers volumes, comprenant les lettres A à N, c'est-à-dire sans doute la moitié de l'ouvrage, sont prêts pour l'impression. Puissent-ils ne pas se faire attendre trop longtemps!

Nous trouvons dans le même fascicule des notes lexicographiques extraites du futur dictionnaire; une lecture faite par M. Rhys Davids à l'Académie britannique sous le titre : *A Cosmic Law in ancient thoughts*, où l'auteur signale dans toutes les anciennes religions la présence de deux courants parallèles, l'un animiste et l'autre «normaliste»; enfin un article de M. Nagai intitulé : *The Vimutti-magga, The «Way to Deliverance», the Chinese Counterpart of the Pāli Visuddhimagga*.

Le texte en question est le n° 1293 de Bunyu Nanjio 解脫道論 *Kie t'ouo tao lun*, que Nanjio restituait en *Vimokṣamārga-gāstra*. M. Nagai a changé ce titre en *Vimuttimagga*, parce qu'il croit que l'original était en pâli (on verra tout à l'heure sur quel curieux argument s'appuie cette conclusion). Une tradition attribue cet ouvrage à l'Arhat Upatīṣya ou Āriputra, le grand disciple du Buddha. M. Nagai, dont la crédulité a des bornes, n'a pu se résoudre ni à l'accepter ni à la rejeter entièrement : il s'est tiré d'affaire en cherchant un autre Upatīṣya, qui pût sans trop d'in vraisemblance remplacer son illustre homonyme, et il l'a trouvé dans la liste des theras singhalais; cet Upatīssa est en outre mis en rapport avec un roi du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. Voilà du même coup, et de la façon la plus simple du monde, notre ouvrage pourvu d'un auteur et d'une date.

La traduction chinoise est l'œuvre de Saṅghapāla : c'était un religieux originaire du Fou-nan qui arriva en Chine en 505. Avait-il apporté avec lui l'original? C'est possible; mais il se peut aussi, dans l'opinion de M. N., que cette introduction remonte au maître de Saṅghapāla, Guṇabhadra, arrivé en 435 et mort en 468 (Nanjio, p. 415, n° 81). Comment Saṅghapāla put prendre pour maître en 505 un vénérable religieux mort trente-sept ans auparavant, en 468, c'est une question que M. Nagai aurait pu se poser, mais qui ne semble pas avoir retenu son attention<sup>(1)</sup>. Tout ce qu'il en conclut, c'est que : «quoique nous ignorions lequel des deux fut l'introducteur du texte, il est certain que celui-ci provenait d'une région du bouddhisme méridional, soit de Ceylan, soit du Cambodge». Les seules raisons de cette certitude sont, à ce qu'il semble, les suivantes. Guṇabhadra était originaire de l'Inde du Nord, mais, sur sa route, il visita Ceylan et d'autres pays du Sud. Quant à Saṅ-

(1) Voir à ce sujet P. PELLIOU dans *Bull. Éc. Fr. Extr.-Or.*, IV, 284.

ghapāla, son pays natal était le Cambodge, pays de la sphère du Theravāda, comme chacun sait.

Mais le fait que Guṇabhadra a fait escale à Ceylan ne prouve pas qu'il y ait pris le manuscrit du *Kie t'ouo tao* : il a traduit plusieurs autres livres incontestablement sanskrits. Quant à l'argument tiré de la patrie de Saṅghapāla, il est encore moins heureux, le Cambodge (ou plutôt le Founan) étant à cette époque et pour de longs siècles encore, un pays mahāyāniste où le pāli était inconnu.

La comparaison du texte chinois avec le Visuddhimagga a conduit M. N. à conclure que : « quoique les deux ouvrages se ressemblent dans la forme, en tant que tous deux divisent leur contenu en Sīla, Jhāna, Paññā et Vimutti, ils diffèrent grandement dans les explications, l'arrangement des matériaux, etc. ; mais ce qui semble certain, c'est que l'auteur du Visuddhimagga avait sous les yeux le Vimuttimagga d'Upa-tissa ». Les rapprochements qu'institue M. N. entre les deux textes sont loin de justifier une telle assurance. De toutes les questions abordées par lui, aucune n'est en fait résolue et la conclusion ne peut être accueillie qu'avec les plus expresses réserves.

L. FINOT.



## CHRONIQUE

### ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

---

La translation des restes de M. Auguste Barth dans sa terre natale de Strasbourg a eu lieu le mercredi 23 juin. Notre président n'ayant pu, en raison de son état de santé, se rendre à cette cérémonie, y était représenté par M. Finot, qui a lu l'adieu adressé à notre regretté confrère par M. Senart au nom de la Société Asiatique. M. Pfister, doyen de la Faculté des Lettres de Strasbourg, membre de l'Institut, a lu un discours de M. Diehl au nom de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Enfin, M. Sylvain Lévi a pris la parole pour l'Université de Strasbourg.

Voici les paroles de M. Senart :

« MESSIEURS,

« C'est dans les jours sombres de la guerre, dont il suivait les péripéties avec une angoisse haletante, qu'Auguste Barth nous a été enlevé. Depuis de longues années il était l'ornement de notre Société Asiatique, qui compte ici des sympathies fidèles. Elle a, dans un sentiment profond d'admiration pour son vaste savoir, pour son esprit large et lumineux, pour son caractère antique tempéré de tant de bonté simple, suivi les premières funérailles du maître et de l'ami qui l'a tant honorée. Elle ne pouvait manquer ici aujourd'hui, ni être absente d'une cérémonie qui couronne mélancoliquement dans la mort la fidélité inaltérable, les espérances indestructibles d'une longue et glorieuse vie.

« Éloigné en 1871 de la terre natale qu'il avait vaillamment défendue les armes à la main, Auguste Barth y dormira du moins, comme il l'a voulu, son dernier sommeil. La grande et la petite patrie à l'envi veilleront sur ses restes. De l'une et de l'autre, peu d'hommes ont réuni dans une harmonie aussi forte et à un degré aussi éminent les qualités mal-

tresses : la puissance de travail avec la fermeté du caractère, la souplesse des aptitudes avec la clarté de l'esprit, la sûreté du goût avec une robuste droiture. Ce funèbre retour a toute la signification d'un symbole. A l'heure où s'est enfin refaite l'union étroite et féconde de l'Alsace et de la France, ce fils pieux de Strasbourg, si passionnément attaché aux souvenirs et aux aspects de sa terre, se dresse comme un témoignage et comme une promesse.

« Pour ses confrères, l'homme qui a mérité d'être pendant tant d'années le maître le plus écouté et comme l'arbitre des études de l'Inde, dont l'autorité a été si universellement reconnue, demeurera comme le type même du savant accompli, d'esprit aussi libre que mesuré, aussi ferme que bienveillant.

« Devrais-je essayer ici une énumération nouvelle de ses travaux ? A vrai dire, pour entrer dans ce détail, le courage, à pareille heure, me manque. Quand ses amis cherchèrent un titre commun sous lequel grouper ses œuvres dispersées, ils n'en trouvèrent qu'un : *Quarante ans d'indianisme*. C'est tout dire, si l'on ajoute que la solidité, ni même l'agrément ne le cèdent en rien dans cette œuvre magistrale à la variété et à l'étendue. Ma vieille amitié répugne à détailler une physionomie si chère. Je ne sais que considérer dans sa forte unité, telle que je rêverais pour notre honneur de la voir se transmettre dans la mémoire des générations, cette grave et puissante figure, m'incliner devant elle dans le deuil d'une vive et dévouée affection.

« Je salue en Auguste Barth l'un des plus nobles enfants qu'ait enfantés la riche terre d'Alsace. L'invasion étrangère l'en avait chassé. Frères de l'intérieur, nous l'avons fidèlement entouré de la chaude sympathie et de l'estime rare qui lui étaient dues. Pour le ramener aujourd'hui aux frères de la frontière, nous ne pardons rien de lui ; par ce gage sacré, nous les associons à notre culte pour une noble mémoire, dont il nous paraîtra plus doux de nous enorgueillir en commun. »

#### PÉRIODIQUES.

---

**The Asiatic Review**, April 1920 :

AMEER ALL. The Turkish Question. — H. E. BOGHOS NUBAR PACHA. Constantinople and Armenia. — THE ARMENIAN PATRIARCH AT CONSTANTINOPLE.

NOBLE. The Future of the Armenian State. — H. C. WOODS. The Future of Turkey. — A. C. YATE. — The Near Eastern Chaos. — J. D. ANDERSON. The Calcutta University Report. — J. POLLEN. The Indian national Movement. — J. SHAKESPEAR. Reflections on the Government of wild Tribes of the North-Eastern Frontier of India. — F. R. SCATCHERD. The Friends of India, wise and otherwise. — H. ADAMSON. Burma. — D. S. MARGOLIOUTH. The Prospects of Zionism. — O. NOVIKOFF. Ex-Russia. — G. AGABABIAN. The Economic Situation of the Armenian Republic. — E. H. PARKER. The Chinese on themselves. — UMAYA. Japans' Policy in Siberia. — W. R. DAWSON. Egyptological Notes.

**Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, années 1917-1918 :**

G. COEDÈS. Inventaire des inscriptions du Champa et du Cambodge. — H. PARMENTIER. Table géographique des monuments kmèrs du Cambodge, du Laos et du Siam. — Chronique.

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. XIX, n° 4 :**

R. DELOUSTAL. La justice dans l'ancien Annam. Code de procédure. Traduction et commentaire.

**The Indian Antiquary, 1919 :**

January :

VENKATASUBBIAH. The Chronology of the Western Chālukyas of Kalyāni. — SAILENDRANATH MITRA. Identification of *Vinayasamukase* in Aśoka's Bhabra Edict. — K. P. JAYASWAL. Śāka-Parthiva.

February :

RADHA GOVINDA BASAK. The words *nivi* and *vinīta* as used in Indian Epigraphs. — SURENDRANATH MAJUMDAR. Contributions to the study of the Ancient Geography of India. — S. V. VENKATESWARA. *Satiyaputa* in the Rock-Edict II of Aśoka.

March :

RAMAPRASAD CHANDA. Inscriptions on two Patna Statues in the Indian Museum. — R. C. MAJUMDAR. Alleged Śāisunāga Statues.



## April :

R. TEMPLE. Notes on Currency and Coinage among the Burmese. — N. G. MAJUMDAR. Patna Museum Inscription of Jayasena. — R. C. TEMPLE. Notes from Old Factory Records.

## May :

R. TEMPLE. Notes on Currency and Coinage among the Burmese (*suite*). — PANCHANAN MITRA. New Light from Prehistoric India. — S. KRISHNASWAMI AYYANGAR. The Hun Problem in Indian History. — R. G. TEMPLE. Notes from Old Factory Records (*suite*).

## June :

D. R. BHANDARKAR. Dekkan of the Śātavāhana Period. — NAHENDRA NATH LAW. Ancient Hindu Coronation and allied Ceremonials. — B. V. KAMESWARA AYYAR. The Lunar Zodiac in the *Bṛhmanas*. — RADHAGOVINDA BASAK. Chandra's Conquest of Bengal. — S. N. SEN. Tipu Sultan's Letters at Sringeri.

## July :

R. TEMPLE. Notes on Currency and Coinage among the Burmese (*suite*). — A. V. VENKATESWARA AYYAR. The Life and Times of Chālukya Vikramāditya. — K. N. DIKSHIT. Numismatic Notes. — H. B. BRIDE. Is Kalkirāja an historical Personage? — K. P. JAYASWAL. The Jogtmārā Cave Inscription. — A. VENKATASUBBIAH. Pratihāras in Southern India. — V. A. SMITH. Survival of the Term Karōrī.

## August :

A. V. VENKATESWARA AYYAR. The Life and Times of Chālukya Vikramāditya (*fin*). — HEMCHANDRA RAYCHAUDHURY. Rāshtriya and Tushāspa, the Yavanarāja. — R. C. TEMPLE. Notes from Old Factory Records (*suite*).

## September :

R. TEMPLE. Notes on Currency and Coinage among the Burmese (*suite*). — S. CH. HILL. Episodes of Piracy in the Eastern Seas, 1519 to 1851. — N. G. MAJUMDAR. The Lakshmanasena Era.

## October :

S. Ch. HILL. Episodes of Piracy in the Eastern Seas (*suite*). — R. C. MAJUMDAR. Second Note on the Hathigumpha Inscription of Khāravela. — J. BLOCH. The intervocalic Consonants in Tamil. — HEMCHANDRA RAYCHAUDHURI. Palæsimundu.

## November :

S. Ch. HILL. Episodes of Piracy in the Eastern Seas (*suite*). — N. G. MAJUMDAR. Epigraphic Notes. — RANGANATHASWAMI ARYAVARAGAN. Pāṣāchī Prakrit. — RAMAPRASAD CHANDA. Date of Khāravela.

## December :

S. Ch. HILL. Episodes of Piracy in the Eastern Seas (*suite*). — R. TEMPLE. A brief Sketch of Malayan History. K. G. SANKARA AIYAR. The Panamalai Rock-Temple Inscription of Rājasimha. — V. A. SMITH. Samāja. — R. C. TEMPLE. Sunnee, Dated Gold Mohar; — Notes from Old Factory Records (*suite*).

## Supplément :

E. H. MAN. Dictionary of South Andaman Language. — NUNDOLAL DEY. Geographical Dictionary of Ancient and Mediæval India.

## Der Islam, vol. X, fasc. 1-2 :

A. BRASS. Eine neue Quelle zur Geschichte des Fulreiches Sokoto. — J. J. HESS. Die Farbbezeichnungen bei innerarabischen Beduinenstämmen. — J. RUSKA. Arabische Texte über das Fingerrechnen. — H. RITTER. Mesopotamische Studien. II : Vierzig arabische Volkslieder.

*Kleine Mitteilungen.* F. BABINGER. Die älteste türkische Urkunde des deutsch-osmanischen Staatsverkehrs. — H. JENSEN. Ungarische Urkunden aus der Türkenzeit. — P. SCHWARZ. Die Steuerleistung Persiens unter der Herrschaft der Araber. — H. RITTER. Zum arabischen Fingerrechnen. — C. F. SEYBOLD. Notiz über den türkischen Kalender der Heilbronner Gymnasialbibliothek. — J. H. MORDTMANN, F. BABINGER. Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert.

**Journal of the American Oriental Society**, vol. 40, fasc. 1 :

M. BLOOMFIELD. The Dohada or Craving of Pregnant Women : A Motif of Hindu Fiction. — F. R. BLAKE. A Bibliography of the Philippine Languages, Part I.

*Brief Notes.* H. F. LUTZ. A loanword in Egyptian [*taḳapu*]; — The Hebrew word for «to sew» [תפר]. — W. F. ALBRIGHT. Uttn, the Sumerian God of Commerce.

**Al-Machriq**, Mars 1920 :

L. CHEÏKHO. Le Cardinalat et les cardinaux orientaux; — Le Livre d'Ibn Durustūyah intitulé كتاب الكتاب; — L'Arabie actuelle; les Wahabites; les Bani Rachid. — P. SALMAN. Le droit bédouin dans la Transjordanie. — A. SALHANI. Un manuscrit d'Abi 'Obeid al Bakri. — L. CHEÏKHO. Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam.

Avril :

G. MANACHE. Une élogie de Gabriel Qelâ'i (xvi<sup>e</sup> siècle). — P. SALMAN. Le droit bédouin dans la Transjordanie (*fin*). — L. CHEÏKHO. Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam (*suite*); — L'Arabie actuelle : Hayel et Ibn Rachid; — Un document inédit du patriarche Ignace Jaroué; — Les Maronites et la Compagnie de Jésus aux xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles.

**The Moslem World**, April 1920 :

J. L. BARTON. The Near East. — L. B. JONES. The Paraclete or Mohammed. — W. S. NELSON. The new Syria. — E. W. RIGGS. Spiritual Reconstruction in the Near East. — W. H. WORRELL. Kishkish, Arabic Vaudeville in Cairo. — J. A. FUNK. The Missionary Problem in Persia. — S. M. ZWEMER. Islam, its Worth and its Failure. — E. M. WHERRY. Classified List of Books in the Urdu Language. — I. MASON. Christian Literature for Chinese Moslems. — G. W. HUNTER. The Chinese Moslems in Turkestan. — H. BJERRUM. The Tamil Moslems of South India. — R. D. WILSON. The use of the terms *Allah* and *Rab* in the Koran. — The Native Press of Egypt during the War.

# SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

---

SÉANCE DU 12 MARS 1920.

La séance est ouverte à 5 heures sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

M. HUART, *vice-président*; M<sup>lle</sup> GETTY et KARPELÈS; MM. BASMADJIAN, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, CASANOVA, CONTENAU, DUMON, DUSSAUD, FINOT, GIESELER, MAYER LAMBERT, DE LOREY, MEILLET, MOREY, PELLIOT, POLAIN, PRZYLUKI, SIDERSKY, STERN, *membres*; THUREAU-DANGIN, *secrétaire*.

Le procès verbal de la séance du 13 février est lu et adopté.

Une lettre du Ministère de l'Instruction Publique annonce l'ordonnement de la somme de 500 francs à titre de subvention à la Société pour le 1<sup>er</sup> trimestre 1920.

Sur la demande de M. MEILLET, il est décidé que la liste des ouvrages parvenant à la Société sera périodiquement communiquée au groupe-ment qui vient de se créer à Strasbourg.

M. PELLIOT offre à la Société le premier fascicule des publications de la Mission Pelliot : *Les grottes de Touen-houang*.

M. BASMADJIAN lit une note sur le personnage de Jacob Shamier. (Voir l'Annexe au procès-verbal.)

M. le D<sup>r</sup> GIESELER fait une communication sur le dualisme dans la religion chaldéo-flamite.

MM. CASANOVA et SIDERSKY présentent des observations.

La séance est levée à 6 heures et demie.

#### ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

##### SUR LE PERSONNAGE DE JACOB SHAMIER OU HAKOB CHAMIRIANTZ.

En parlant des différents efforts faits par les Arméniens du XVIII<sup>e</sup> siècle pour la reconstitution d'un État indépendant, je disais dans mon *Histoire Moderne des Arméniens* (Paris, 1917, page 48) ce qui suit :

Toutefois les Arméniens saluèrent l'apparition de deux autres de leurs nationaux, hommes dévoués à la libération de leur race. L'un de ces deux patriotes était Hovsep Arghouthian-Longuemain, archevêque des Arméniens de toute la Russie depuis 1773, qui travaillait avec zèle et succès pour la cause arménienne. Le second, Hakob Chahamiriantz, avait fondé une imprimerie à Madras (Indes), et publiait des livres et des brochures pour préparer les Arméniens à la liberté politique, et les inciter à lever l'étendard de la révolte pour leur indépendance; son principal collaborateur était son père, Chamir Soultanoum Chahamiriantz, originaire de Djoulfa (Perse). De Madras, Hakob Chahamiriantz et son père s'adressèrent aux catholiques d'Etchmiadzine et d'Aghvang, à des méliks arméniens, à l'archevêque Hovsep Arghouthian, au roi de Géorgie, Éréclé II, et à d'autres personnages politiques. Leur projet était, avec le concours d'Éréclé, la délivrance de l'Arménie où ils voulaient former une république démocratique, sous la présidence de ce même Éréclé, qui était issu des Bagratides, par conséquent de sang arménien!

Nul doute que Hakob Chahamiriantz ne soit le même personnage que Jacob Shamier dont l'épitaque a été republiée par notre confrère, M. F. Macler, d'après l'Anglais Robert Norman Bland, dans le *Journal Asiatique* (mai-juin 1919, p. 562).

Voici mes arguments à l'appui de ma thèse :

1<sup>o</sup> Le défunt dit dans son épitaque, lignes 2-4 :

Donne-moi la nouvelle de la liberté de ma nation que j'ai vivement désirée.

[Dis-moi] s'il s'est levé parmi nous quelqu'un, comme sauveur et conducteur,  
que, dans ce monde, j'avais beaucoup souhaité.

Et, en effet, il a beaucoup travaillé pour la liberté de sa nation, comme nous le voyons plus haut.

2° La ligne 6 du texte arménien de l'építaphe dit :

որդի որով Համիր Համիրանց անուանն ընդունող

«étant le fils [de celui] qui avait reçu le nom de Chamir Chamiriantz.»

Et mon *Histoire Moderne des Arméniens* dit que le père de Jacob ou Hakob s'appelait «Chamir Soultanoum» ou «Chamir Soultanoum Chamiriantz». En outre, la préface d'un livre intitulé Ողորտացի փառաց (Embûche des gloires), et dont l'auteur est Hakob lui-même, se termine ainsi : «Fait à Madras, dans le mois d'août, en l'an du Seigneur notre Sauveur Christ 1773. Votre petit serviteur Hakob, fils de Chahamir, Chahamiriantz.»

Je dois signaler que le nom «Chamir» est la forme diminutive de «Chahamir» qui dérive de *Chah Amir*.

Cette famille, comme d'ailleurs tous les habitants de Djoulfa d'Ispahan, est originaire de l'Arménie Majeure (*ի Հայոց Մեծաց*), ainsi que l'indique la ligne 5 du texte arménien de l'építaphe.

3° La pierre tombale de Hakob porte le dessin de ciseaux, d'un yard (mesure de longueur anglaise), d'une balance avec ses poids pour peser les pierres précieuses, d'un encrier et d'une plume.

Nous trouvons le même dessin, avec les mêmes détails, sur les ouvrages imprimés dans la première imprimerie arménienne des Indes, à Madras, dont le fondateur fut Hakob, en 1772. Ce sont les armes de la famille Chamir que nous trouvons aussi gravées sur toutes les pierres tombales des Chamiriantz, enterées dans le cimetière arménien de Madras.

Que signifient ces emblèmes?

Cela est très simple :

Chamir Soultanoum Chamiriantz, le père de Hakob, était, au début, un humble tailleur à Madras; puis il devint marchand de perles et banquier en même temps. Il voyagea beaucoup et s'enrichit énormément. Il n'eut alors plus qu'un souci : fonder une imprimerie pour son fils aîné, Hakob, et se consacrer à l'indépendance de l'Arménie! Ses deux autres

fils, Hovhannès et Eliazar, naquirent à Madras et y moururent, respectivement en 1834 et 1787. Mais Hakob, né à Madras, en 1745, se lance dans la politique, publie des ouvrages, et après sa mort, le 7 juillet 1774, à Malacca, son père, Chamir, continue l'œuvre entreprise ensemble.

Je dois dire entre parenthèses que le dernier ouvrage publié dans cette imprimerie date de 1781. Nous trouvons plus tard une autre imprimerie fondée à Madras, en 1789, par les soins du prêtre arménien Harouthioun Chemavonian de Chiraz, lequel, en 1794, fit paraître à Madras le premier périodique arménien : Ազգաբար (le Moniteur).

Le père de Hakob, né à Djoulfa, le 4 novembre 1723, mourut à Madras, le 13 juin 1797, à l'âge de 74 ans.

BIBLIOGRAPHIE : MESROBE J. SETH, *History of the Armenians in India*. Calcutta, 1895. — [Հ. Գաբրելին Ջաբաղհանաթեան] Պատմութիւն Հայկական ապագրութեան : Վէճեաթիկ, 1895; — Լէօ, Հայկական ապագրութիւն. Հատոր Բ : Թիֆլիս, 1902; — Գիւլա քհն. Ալանեանց, Դիւան Հայոց պատմութեան : Գիրք Ա.-Բ : Թիֆլիս, 1893.

K. J. BASMADJIAN.

## SÉANCE DU 16 AVRIL 1920.

La séance est ouverte à 5 heures sous la présidence de M. HUART, *vice-président*.

Étaient présents :

M. CORDIER, *vice président*; M<sup>lles</sup> GETTY et KARPELÈS; M<sup>me</sup> LE LASSEUR; MM. BACOT, BASMADJIAN, BLOCH, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, P. BOYER, CABATON, CASANOVA, CONTENAU, DANON, DENY, DESTAING, DUMON, DUSSAUD, FERRAND, FINOT, GIESELER, GOLOUBEFF, Mayer LAMBERT, DE LOREY, MACLER, MADROLLE, MAÎTRE, MEILLET, MORET, PELLIOT, A. PÉRIER, POLAIN, PRZYLUSKI, RAVAISSÉ, DES ROTOURS, SIDERSKY, STERN, *membres*; THUREAU-DANGIN, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 12 mars est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

MM. L. BÉZAGU, présenté par MM. SENART et BOUVAT;  
 GENY, présenté par MM. BLOCH et MEILLET;  
 FÉGHALI, présenté par MM. HUART et MEILLET;  
 OHSUMI, présenté par MM. DAUTREMER et MACLER.

Une lettre du Ministère de l'Instruction publique annonce l'ordonnement de la somme de 500 francs à titre de subvention à la Société pour le 2<sup>e</sup> trimestre 1920.

M. le PRÉSIDENT annonce que la prochaine réunion fédérative des Sociétés orientales aura lieu à Paris du 6 au 8 juillet.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Par M. le PRÉSIDENT, au nom de M. MINORSKY : *La délimitation turco-persane et Les Antiquités de Makou*;

Par M. THUREAU-DANGIN, au nom de M. ALLOTTE DE LA FUÏE, le fascicule supplémentaire des *Documents présargoniques*.

M. CONTENAU lit une étude sur les Sémites en Cappadoce au <sup>xxiii</sup>e siècle.

M. PELLIOU signale la découverte de nouveaux textes d'origine nestorienne en Chine. Jusqu'ici, en dehors de l'inscription de Si-ngan-fou, on ne connaissait que l'*Hymne à la Sainte Trinité* rapportée de Tounen-houang. En 1914 a paru un article préliminaire sur un — 神論 *Yi chen louen*, texte nestorien dont le manuscrit fragmentaire est venu aux mains de M. Fukuoka. M. Pelliot vient d'apprendre qu'un collectionneur de Pékin posséderait deux autres manuscrits nestoriens, encore inédits, et dont les titres concordent avec ceux des textes chrétiens traduits en chinois et énumérés à la fin de l'*Hymne à la Sainte Trinité*.

M. PELLIOU, rappelant l'importance des *kāriz*, ou canaux d'irrigation souterrains, dans la région de Tourfan, signale un texte très précis de Sseu-ma Ts'ien d'où il résulte qu'au moins un grand *kāriz* fut creusé dans la région de Si-ngan-fou à la fin du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

MM. A. PÉRIER et DENY présentent des observations.

M. GOLOUBEFF rend compte d'un inventaire photographique qu'il a



fait exécuter dans les grottes Jogimāra et Sitabenga de la colline de Ramgarh et présente quelques spécimens de ces photographies.

La séance est levée à 6 heures et demie.

# SÉANCE DU 14 MAI 1920.

La séance est ouverte à 5 heures sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

MM. HUART et CORDIER, *vice-présidents*; MM. ALLOTTE DE LA FUÏE, ARCHAMBAULT, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, P. BOYER, CABATON, CASANOVA, CLERMONT-GANNEAU, DANON, FINOT, Mayer LAMBERT, OHSUMI, POLAIN, PRZYLUSKI, SIDERSKY, STERN, VIROLLEAUD, *membres*; THUREAU-DANGIN, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 16 avril est lu et adopté.

Sont élus membres de la Société :

MM. J. DE MORGAN, présenté par MM. HUART et P. BOYER;  
R. VADALA, présenté par MM. HUART et BOUVAT;  
B. KARLGRÉN, présenté par MM. H. CORDIER et P. PELLIOU.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Par M. FINOT, au nom de M. NARAYAN : *Literary History of Sanskrit Buddhism*;

Par M. HUART, au nom de M. MINORSKY, une notice sur un voyage au pays des Kurdes;

Par M. ALLOTTE DE LA FUÏE, une brochure intitulée *L'Iconographie de Moïse*.

M. SIDERSKY expose l'historique du système adopté par les Caraïtes pour régler les dates des néoménies et de leurs fêtes religieuses. Le fondateur de cette secte schismatique, Anan ben David, avait remplacé le comput juif par l'observation matérielle des nouvelles lunes, et il intercalait un treizième mois dans l'année chaque fois que la maturité de l'orge se trouvait en retard. Ce n'est que depuis le siècle dernier que les

Caraïtes y ont substitué un système nouveau, basé sur le calcul astronomique des néoménies, avec l'intercalation cyclique d'un second Adar. Des tables astronomiques, calculées par des savants caraïtes et rapportées au méridien de la Crimée, permettent de calculer à l'avance l'apparition de la faucille lunaire. (Voir l'annexe au procès-verbal.)

M. STERN étudie les peintures des grottes de Ramgarh, d'après des photographies qui lui ont été communiquées par M. GOLOUBEFF. Au moyen de calques, il montre qu'on peut reconstituer plusieurs scènes et distinguer trois ou quatre peintres ou groupes de peintres. Il signale diverses particularités de costume qui n'apparaissent guère avant l'époque de la grande influence grecque. Enfin le style de ces peintures semble se rattacher aux sculptures, pleines de mouvement et d'élan, d'Udayagiri et du stûpa jaina de Mathurâ, par opposition aux bas-reliefs de Bharhut et de Sanchi, dont le caractère dominant est le calme et l'équilibre : elles paraissent nettement postérieures à ces dernières.

La séance est levée à 6 heures et demie.

#### ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

##### NOTE SUR LA CHRONOLOGIE CARAÏTE.

En provoquant, en 761 après J.-C., le schisme caraïte, Anan-bon-David avait déclaré vouloir rejeter entièrement les doctrines rabbiniques désignées sous le nom générique de la « loi orale », et s'en tenir strictement au texte biblique, soit aux termes mêmes de « la loi écrite ». L'un des premiers actes du chef caraïte fut une profonde modification apportée dans le système du comput juif promulgué en 359 par Hilel II, de Tibériade, celui basé sur les conjonctions lunaires moyennes avec le calcul cyclique des années embolismiques. Voici ce que raconte sur ce sujet l'auteur arabe Makrizi (1360-1442), reproduit par Silvestre de Sacy dans sa *Chrestomathie arabe* (Paris, 1826, t. I, p. 287) :

Anan se réglait, pour commencer les mois, sur l'apparition de la nouvelle lune, ainsi que cela se pratique chez les Musulmans; il ne s'embarrassait point à quel jour de la semaine tombait la néoménie, et ne suivait point le calcul des Rabbanites. Pour ce qui regarde l'intercalation des mois, il considérait chaque année l'état de l'orge dans les campagnes de l'Irak et de la Syrie, entre

le premier jour du mois de Nisan et le 14 du même mois; s'il trouvait les épis assez avancés pour qu'on pût en faire sortir les grains en les frottant dans les mains, et bons à moissonner, il laissait l'année simple et sans intercalation; mais s'il ne trouvait pas les épis assez avancés pour cela, il faisait l'année embolismique.

C'était, comme on le voit, le retour au système primitif employé dans l'antiquité, que les Juifs avaient remplacé dans la suite par des méthodes plus rationnelles, au fur et à mesure que s'était développée chez eux la science astronomique.

Les Caraïtes avaient suivi jusqu'au xv<sup>e</sup> siècle ce système primitif pour régler leur calendrier religieux, en rejetant tout essai de calcul de néoménie, comme étant contraire à la loi écrite<sup>(1)</sup>, et la tentative faite vers 1490 par un savant caraïte, Élie Beschitzi, de calculer les néoménies d'après la méthode astronomique décrite par Maïmonide au xii<sup>e</sup> siècle<sup>(2)</sup>, avait entièrement échoué. Ce n'est que vers la fin du xviii<sup>e</sup> siècle que des voix autorisées se firent entendre dans le monde caraïte, prêchant l'usage du calcul astronomique pour déterminer à l'avance les dates des néoménies et des fêtes religieuses, parce qu'il était arrivé parfois que dans un même endroit le père sanctifiait tel jour et le fils le profanait. . . Des tables de néoménies furent publiées en 1800 par Isaac ben Salomon, dans un livre intitulé *אור הלבנה*, calculées pour la latitude de la Crimée (+ 45°). Ce savant caraïte avait pris pour base un système de calcul analogue à celui de Maïmonide, dont les principaux éléments étaient *l'élongation et l'arc de vision* au moment du coucher du soleil, mais en adoptant des arcs plus petits comme limites de la visibilité. Depuis cette publication, des savants caraïtes avaient continué à perfectionner leurs calculs astronomiques, en s'adressant, au besoin, aux savants juifs qu'ils avaient appris à connaître et à mieux estimer que dans le passé.

C'est à l'occasion du commencement de l'année 5621 de l'ère de la

<sup>(1)</sup> Le *Traité des Néoménies* de Samuel ben Moïse (connu sous le nom רבי שמואל הרופא המערבי), rédigé en arabe, édité par M. Félix Kauffmann (thèse de doctorat, Heidelberg), in-8°, Leipzig, 1903, se montre très sévère au sujet de cette question.

<sup>(2)</sup> Nous avons donné un résumé substantiel de la méthode astronomique de Maïmonide, dans l'annexe B (p. 661-673) de notre *Étude sur l'origine astronomique de la chronologie juive*, édité par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (*Mémoires présentés par divers savants*, t. XII, 2<sup>e</sup> partie, p. 595-683), in-4°, Paris, 1911.

création, qu'une discussion savante s'était engagée entre un savant caraïte, David Kokizoff (de Nicolaëff), et le célèbre rabbin astronome H. S. Slonimsky, à propos du calcul de la néoménie de Tiseri <sup>(1)</sup>. La conjonction vraie astronomique eut lieu alors le samedi 15 septembre 1860, à 7<sup>h</sup> 39<sup>m</sup>, au méridien de Nicolaëff. La lune se trouvait à son péri-gée, mais sa latitude était australe ( $-4^{\circ}6'$ ), et au coucher du soleil du même jour, 9<sup>h</sup> 27<sup>m</sup> après la conjonction, l'élongation avait atteint  $5^{\circ}13'$ , mais la lune était invisible, étant descendue sous l'horizon 13 minutes avant le soleil. Néanmoins, les savants caraites décidèrent de fêter leur nouvelle année le soir même, parce que, disaient-ils, le mot hébreu חֲדָשׁ (néoménie) signifie seulement renouvellement de la lune, laquelle commence à recevoir sa lumière dès que sa distance du soleil dépasse  $4^{\circ}$ ; alors que l'observation du croissant n'était nullement obligatoire <sup>(2)</sup>.

Quelque temps après, l'astronome caraïte Jeduba Kokizoff, fils du savant nommé plus haut, publia d'intéressants tableaux astronomiques à l'usage de ses coreligionnaires, dans un livre hébreu intitulé בִּינָה לַעֲתִידִים (I. Odessa, 1878; II, Odessa, 1879), qu'il fit suivre bientôt d'un opusculé הַלִּיכוֹת עוֹלָם (Odessa, 1880) contenant des tableaux plus perfectionnés et accompagnés d'une introduction en langue russe. Voici, brièvement, la méthode de calcul décrite par ce savant, comme conclusion de son travail :

On calcule la conjonction vraie astronomique et l'heure du coucher du soleil du même jour. Si l'intervalle est moindre que 8 heures, la néoménie aura lieu le lendemain soir; si l'intervalle dépasse 22 heures, le nouveau mois commencera le soir même du jour de la conjonction. Pour un intervalle compris entre 8 et 22 heures, on aura recours au calcul astronomique de l'élongation (distance entre la lune et le soleil) ainsi que de la hauteur de la lune au-dessus de l'horizon. Si la somme de ces deux arcs atteint  $13^{\circ}$ , le mois commencera le soir même du jour de la conjonction; dans le cas contraire, le mois commencera seulement le lendemain soir.

Comme on le voit, M. Kokizoff avait fini par se rallier à un système de calcul de néoméniés qui tient compte des deux éléments, estimant sans doute que la seule élongation n'était pas suffisante pour déterminer le commencement du mois.

<sup>(1)</sup> Voir la revue hébraïque הַכְרַמֶּל, 1<sup>re</sup> année, n<sup>os</sup> 31 et 34.

<sup>(2)</sup> Voir la revue hébraïque הַמְנִיחַ, année VII (1863), n<sup>os</sup> 46, 47 et 48; l'article de H. M. Fineles intitulé כִּיצַד מַעֲבִירִין, ainsi que la réplique de H. S. Slonimsky, sous le titre חֲכָחָשָׁה בַּמָּקוֹם עֲדִים, *ibid.*, année XI (1867), n<sup>o</sup> 10.

## FÊTES ET JEÛNES CARAÏTES.

*Tiseri.*

1. *Rock-Hachanah* (Nouvelle année ou fête des trompettes).
10. *Yom Kipour* (le jeûne du Grand Pardon).
15. *Souccoth* (premier jour, grande fête, suivi de 6 jours demi-fêtes).
23. *Chemini Asereth* (grande fête).
24. *Zom Guedaliah* (jeûne).

*Teboth.*

10. *Assara betebeth* (jeûne).

*Adar.*

14 et 15. Fêtes de *Pourim*. (Dans l'année embolismique, les fêtes de *Pourim* sont dans le premier *Adar*).

*Nisan.*

15. *Pessah* (Fête de Pâque, suivi de 5 jours demi-fêtes).
21. *Chebii Asereth* (grande fête).

A partir du dimanche qui suit le premier jour de Pâque (15 *Nisan*), on compte 49 jours = 7 semaines entières. Le 50<sup>e</sup> jour, dimanche, fête de *Chabonoth* (Pentecôte).

*Tamouz.*

9. *Tichea betamouz* (jeûne du 9 *Tamouz*).

*Ab.*

7 et 10. *Chibeu beab veassara beab* (jeûnes en souvenir de la destruction du Temple par Nabouchodonossor).

*Nota.* — La fête de Hanouccah est inconnue chez les Caraïtes.

## LA LECTURE DU PENTATEUQUE CHEZ LES CARAÏTES.

A l'instar de la Synagogue des Juifs, les Caraïtes font la lecture de la Loi à leurs offices, en partageant tout le Pentateuque en sections sabbatiques, de la manière suivante :

On commence tous les ans à lire בראשית le samedi après *Chemini Asereth*, et l'on s'arrange pour lire תצוה le samedi précédant *Pourim*.

Dans une année ordinaire, on lit *צו* le samedi avant *Pessah*, mais dans une année embolismique on n'y fait pas attention. On s'arrange, en outre, pour lire *נשא* le samedi précédant *Chabouoth*, et, à cet effet, on lit *במדבר* deux fois, et, au besoin, on lit deux fois *נשא*. On réunit *מטות* et *מסעי* et on lit *וואתחנן* le samedi après *les jeunes d'Ab*. On sépare *נצבים* et *וילך* et on lit deux fois *האזינו*, afin de lire *הברכה* le samedi de *Soucoth*, ou bien le *Chamini-Açereth*, s'il tombe un samedi.

Quant à la récitation de chapitres des Prophètes *הפסוקות*, les Caraïtes suivent les usages de la Synagogue des Juifs, à peu de choses près.

D. SIDERSKY.

#### SÉANCE GÉNÉRALE DU 17 JUIN 1920.

La séance est ouverte à 3 heures sous la présidence de M. HUART, *vice-président*.

Étaient présents :

M. CORDIER, *vice-président*; M<sup>re</sup> KARPELÈS; MM. ALLOTTE DE LA FUYE, ARCHAMBAULT, BESSIÈRES, BLOCH, BONIFACY, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, P. BOYER, CABATON, CASANOVA, COEDÈS, DANON, DELAFOSSE, DESTAING, FERRAND, FEVRET, FINOT, GAUDEFROY-DEMONBYNES, GOLOUBEFF, HACKIN, MAYER LAMBERT, DE LOREY, MEILLET, NAU, PÉLIOT, A. PÉRIER, J. PÉRIER, POLAIN, SAUVAGEOT, SIDERSKY, *membres*; THURBAU-DANGIN, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance générale du 19 juin 1919 est lu et adopté.

La Société donne pleins pouvoirs à M. GAUDEFROY-DEMONBYNES, membre de la Commission des fonds, pour toucher toutes sommes allouées à la Société ou qui pourraient lui être allouées à l'avenir, et en donner quittance.

M. MEILLET donne lecture du rapport de la Commission des censeurs qui fait ressortir les difficultés de la situation financière, dues à l'élévation des frais d'impression du *Journal*. Des explications complémentaires sont fournies par MM. FINOT et GAUDEFROY-DEMONBYNES. Le *Journal* sera réduit à quatre fascicules d'environ dix feuilles chacun.

Des remerciements sont votés à la Commission des fonds.

Sont élus membres de la Société :

MM. N. J. KROM, présenté par MM. SENART et FERRAND;

J. HANOUNE, présenté par MM. HUART et BOUVAT;

R. BAUDOUIN, présenté par MM. HUART et DELAFOSSE.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Par le R. P. BOYER, au nom de M. SENART et au sien : *Khavoshā Inscriptions*, Part I, par A. M. BOYER, E. J. RAPSON et E. SENART;

Par M. MEILLET, au nom de M. MACLER et au sien : le premier fascicule de la *Revue des Etudes arméniennes*.

Sur la proposition de M. le PRÉSIDENT, les demandes d'échange avec la revue *Syria*, publiée sous le patronage du haut commissaire de la France en Syrie, et la revue *Orientalia*, publiée par l'Institut pontifical biblique, sont acceptées.

L'assemblée n'étant pas en nombre pour se constituer en assemblée générale extraordinaire, en vue de statuer sur une modification à l'article 3 des statuts, une nouvelle assemblée générale extraordinaire sera convoquée ultérieurement.

M. GOLOUBEFF communique une analyse de quelques motifs peints sur les plafonds des temples d'Ajanta et les rapproche d'un groupe de sculptures trouvées à Mathurā et ayant trait au culte des Yakṣas.

M. PELLIOU fait une communication sur un manuscrit chinois de Touen-houang qui contient la majeure partie du *Ts'ien tseu wen* ou « Livre des mille mots » avec transcription tibétaine interlinéaire. Ce manuscrit, qui est du IX<sup>e</sup> siècle, donne des indications d'un grand intérêt pour la connaissance de la phonétique chinoise ancienne.

MM. BLOCH et HACKIN présentent quelques observations.

Il est procédé au dépouillement du scrutin. Tous les membres sortants sont réélus.

La séance est levée à 5 heures.

# RAPPORT

## DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'ANNÉE 1919.

---

Les difficultés financières que faisait prévoir le rapport de votre Commission l'an dernier apparaissent dès maintenant en pleine évidence.

Sans doute les cotisations, abonnements et ventes d'ouvrages sont inscrits cette année pour plus de 11,000 francs, au lieu de 3,000 francs l'an dernier. Mais ceci provient de ce que, les comptes n'ayant pas été remis en temps utile en 1919, ce chiffre se rapporte à deux exercices. La situation des comptes est redevenue normale.

L'augmentation du produit des capitaux de la Société tient aussi, pour la plus grande partie, à un retard des comptes de 1918. A cet égard encore, les comptes sont maintenant redevenus normaux.

Mais les dépenses de la Société excèdent sensiblement les recettes, et, s'il n'y est mis ordre, elles les excéderont de plus en plus, par suite de l'augmentation des frais d'impression et de la diminution de valeur de notre monnaie.

Le coût d'un fascicule du *Journal*, qui atteignait à peine 2,000 francs, est maintenant de 6,000 francs. Les recettes de la Société n'ayant pas changé, notre budget est disloqué.

Les 17,444 francs, inscrits aux comptes de 1919, ne représentent pas le prix actuel de nos six fascicules annuels, qui atteindra 36,000 francs, ou, en déduisant les 3,000 francs du crédit alloué par l'Imprimerie Nationale, 33,000 francs. Il nous faudra donc envisager une réduction du *Journal*, sur laquelle votre commission de publication et votre bureau auront à statuer.

Les autres postes de dépenses n'appellent pas d'observations. Les frais généraux sont aussi réduits qu'il est possible; ils s'accroissent presque inévitablement; ainsi le montant de notre assurance, pour ne prendre que cet exemple, ne répond pas à la valeur de nos collections. Les 997 fr. 90 inscrits pour la Bibliothèque représentent la dernière



annuité des dépenses prévues pour l'installation. Mais, d'autre part, la somme affectée à la reliure et à l'achat de livres nouveaux, 359 fr. 30, est évidemment dérisoire. Et il n'a été versé aucune subvention pour la publication d'aucun ouvrage nouveau. C'est dire que l'activité utile de la Société est réduite au minimum.

Néanmoins, on ne peut assurer les besoins de notre trésorerie que par des moyens de fortune.

On s'est servi d'une somme provenant d'un remboursement de valeurs de 7.734 fr. 45, dont on n'a remployé que 407 fr. 95.

D'autre part, on n'a pu encore placer une somme de 600 francs, provenant de cotisations perpétuelles.

On aura donc besoin de ressources permanentes pour échapper à ces expédients provisoires.

Mais, bien loin que le projet de budget qui vous est soumis réponde à cette nécessité, il prévoit simplement, sous le nom de « ressources extraordinaires », un déficit de 9.500 francs. Et encore ne compte-t-il les frais du *Journal* que pour 24.000 francs, quoique la réduction prévue ne puisse se faire immédiatement, et que la dépense probable doive dépasser ce chiffre d'une façon notable.

Il nous faut donc, d'une part, augmenter nos recettes, à la fois en élevant le montant de la cotisation et en augmentant, s'il est possible, le nombre de nos membres; d'autre part, diminuer nos dépenses en restreignant nos publications.

On ne peut se dissimuler que ces diverses mesures risquent de se contrarier les unes les autres. Il faut espérer que nos confrères tiendront à honneur de faire les sacrifices nécessaires pour conserver à notre vieille Société le crédit dont elle jouit dans le monde. Il faut espérer aussi que quelques concours généreux lui permettront de conserver et même d'accroître son activité. Le mal dont nous souffrons nous est commun avec toutes les sociétés savantes. Un effort vigoureux est nécessaire pour nous permettre d'en guérir.

Nous vous proposons de remercier votre Commission des comptes, dont le rôle devient de plus en plus difficile.

A. MEILLET. R. DUSSAUD.

# RAPPORT DE M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS

## ET COMPTES DE L'ANNÉE 1919.

---

En 1919, les recettes ont été plus considérables qu'à l'ordinaire. Tout d'abord, c'est aux deux exercices 1918 et 1919 que correspond l'encaissement de 11,169 fr. 25, provenant des cotisations, abonnements et ventes d'ouvrages; c'est à ces deux exercices que se rapportent les honoraires du libraire portés en dépenses. En second lieu, les revenus des fonds placés présentent une augmentation de 2,489 fr. 33, provenant d'un faible accroissement du revenu normal de la Société, 360 francs de rente 5 p. 0/0 1917 et surtout de ressources accidentelles, c'est-à-dire d'intérêts dus en 1918 et non payés à cette époque par la Société Générale, et de changes avantageux sur quelques valeurs. Mais il faut prévoir pour l'exercice prochain une diminution des revenus normaux de la Société: car on a inscrit aux recettes une somme de 7,734 fr. 45, provenant du remboursement de 15 titres, alors que les dépenses ne portent qu'une somme de 407 fr. 95 pour emploi, ce qui d'ailleurs est contraire aux statuts de la Société. Mais il a semblé qu'il était, avant tout, nécessaire de constituer un reliquat (20,077 fr. 13) suffisant pour payer, au début de 1920, les frais d'impression du *Journal asiatique* en 1919: cette dépense s'est élevée en effet, déduction faite des 3,000 francs de la subvention de l'Imprimerie Nationale, à 19,648 fr. 79. L'équilibre du budget de 1920 se trouve ainsi assuré. Mais l'augmentation des frais d'impression fait prévoir avec certitude l'impossibilité de payer, en janvier 1921, les frais d'impression du *Journal* en 1920, si l'on n'a point recours, à la fois, à des réductions de dépenses et à une augmentation des ressources.

## COMPTES DE L'ANNÉE 1919.

## DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour cotisations, ventes, etc.....	2,866 <sup>f</sup> 75
Honoraires du bibliothécaire.....	1,800 00
Service et étrennes.....	419 80
Chauffage, éclairage.....	386 30
Impressions.....	458 20
Mobilier.....	75
Reliure et achat de livres.....	359 30
Bibliothèque.....	997 50
Contributions.....	279 20
Assurance.....	82 10
Frais d'impression du <i>Journal asiatique</i> .....	17,444 00
Impression des tirages à part.....	1,046 75
Photogravure.....	77 90
Indemnité au rédacteur.....	600 00
Honoraires des auteurs.....	133 55
<i>Société générale</i> . Droits de garde, timbres, etc.....	181 14
Achat d'une obligation communale 1906.....	407 95
Remboursement d'avances au bibliothécaire.....	132 95
Reliquat à la <i>Société générale</i> au 31 décembre 1919.....	20,077 13
<b>TOTAL</b> .....	<b>47,775 17</b>

## RECETTES.

Cotisations.....	7,313 <sup>f</sup> 00
Revenus des fonds placés.....	15,223 00
Souscription du Ministère de l'instruction publique.....	2,000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale.....	3,000 00
Remboursement d'une obligation communale 1906.....	496 70
Remboursement de 13 obligations Crédit foncier égyptien.....	6,743 75
Remboursement d'une obligation Gaz et Eaux de Tunis.....	494 00
Compte courant à la <i>Société générale</i> au 1 <sup>er</sup> janvier 1919.....	8,134 47
Intérêts des fonds à la <i>Société générale</i> .....	48 90
Avances du bibliothécaire au 31 décembre 1919.....	455 15
<b>TOTAL</b> .....	<b>47,775 17</b>

## BUDGET DE L'ANNÉE 1921.

## DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations.....	300 <sup>f</sup> 00	900 <sup>f</sup> 00
Frais d'envoi du <i>Journal asiatique</i> .....	500 00	
Port de lettres et de paquets reçus.....	40 00	
Frais de bureau du libraire.....	60 00	
Honoraires du bibliothécaire.....	1,800 00	3,771 30
Service et étrennes.....	500 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau.....	600 00	
Impression et envoi des lettres de convocation.....	200 00	
Entretien du mobilier.....	200 00	315 70
Reliure et achat de livres nouveaux.....	321 30	
Abonnements aux journaux et revues.....	50 00	
Souscriptions et subventions.....	100 00	
Contributions.....	236 20	27,513 00
Assurance contre l'incendie.....	79 50	
Réserve statutaire.....	1,263 00	
Frais d'impression du <i>Journal asiatique</i> ....	24,000 00	
Indemnité au rédacteur.....	600 00	1,500 00
Honoraires des auteurs.....	1,500 00	
Société générale, droits de garde, timbres, etc.....	150 00	
<b>TOTAL des dépenses.....</b>	<b>32,500 00</b>	

## RECETTES.

Cotisations.....	3,100 <sup>f</sup> 00	5,100 <sup>f</sup> 00
Abonnements.....	1,600 00	
Vente des publications de la Société.....	400 00	
Intérêts des fonds placés.....	12,720 00	12,900 00
Intérêts des fonds disponibles.....	180 00	
Souscription du Ministère de l'instruction publique.....		2,000 00
Crédit de l'Imprimerie nationale.....		3,000 00
Ressources extraordinaires.....		9,500 00
<b>TOTAL des recettes.....</b>	<b>32,500 00</b>	



# TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XV, XI<sup>e</sup> SÉRIE.

## MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

	Pages.
Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha [ <i>suite</i> ] (M. PRZYLUŚKI). . .	5
Le cycle des douze animaux et le symbolisme cosmologique des Chinois (M. L. DE SAUSSURE). . . . .	55
A propos des Comans (M. P. PELLIOY). . . . .	125
Sur le texte de l'Avesta (M. A. MEILLET). . . . .	187
Le proto-chinois, langue flexionnelle (M. B. KARLGREN). . . . .	205
Les origines de la dynastie de Sukhodaya (M. G. COEDÈS). . . . .	233

## MÉLANGES.

Rapport sur l'activité scientifique de la France en Algérie et dans l'Afrique du Nord depuis 1830 (M. R. BASSOT). . . . .	89
A propos de la date d'édification d'Angkor Vat (M. G. COEDÈS). . . . .	96
Une curiosité exégétique : Le culte de Priape en Israël d'après la Vulgate (M. M. VERNES). . . . .	100
Monuments de l'écriture tangout (A. I. IVANOV). . . . .	107

## COMPTES RENDUS.

Janvier-mars 1920 : CHAMBRE DE COMMERCE DE MARSEILLE. Congrès français de la Syrie (M. CL. HEART). . . . .	111
Avril-juin 1920 : Journal of the Pali Text Society (M. L. FINOT). . . . .	247

## CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Janvier-mars 1920.....	115
Avril-juin 1920.....	251

## SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Procès-verbal de la séance du 9 janvier 1920.....	121
Procès-verbal de la séance du 13 février 1920.....	122
Procès-verbal de la séance du 12 mars 1920.....	257
Annexe au procès-verbal : Sur le personnage de Jacob Shamier ou Hakob Chamiriantz (M. K. J. BASMAJIAN).....	258
Procès-verbal de la séance du 16 avril 1920.....	260
Procès-verbal de la séance du 14 mai 1920.....	262
Annexe au procès-verbal : Note sur la chronologie caraïte (M. D. STEDSKY).....	263
Procès-verbal de la séance générale du 17 juin 1920.....	267
Rapport de la Commission des censeurs sur les comptes de l'année 1919.....	269
Rapport de M. Gaudefroy-Demombynes au nom de la Commission des fonds, et Comptes de l'année 1919.....	271
Budget de l'année 1921.....	274

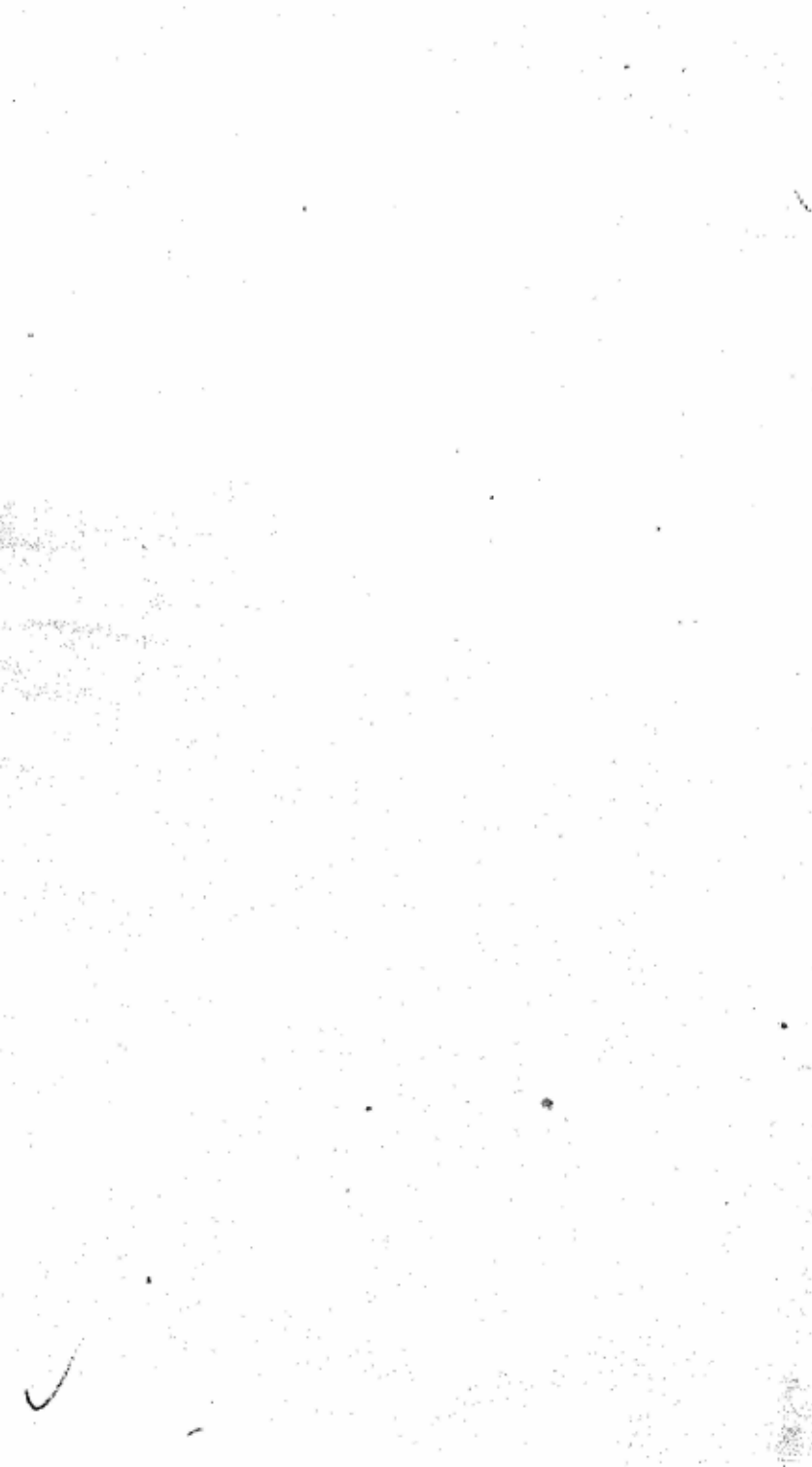


(163) W

Le gérant :  
L. FINOT.







*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.